

MARIVELTO LEITE XAVIER

**O Conceito de Forma como Belo em
H. C. de Lima Vaz.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do rio dos Sinos como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**São Leopoldo
2008**

MARIVELTO LEITE XAVIER

**O Conceito de Forma como Belo em
H. C. de Lima Vaz.**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do rio dos Sinos
como requisito para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo F. Aquino.

**São Leopoldo
2008**

O amor não é uma aventura.
Tem o rosto do homem completo.
Tem o seu peso e de todo o seu destino.
Não pode ser um único momento.
A eternidade do homem passa por ele e
é por isso que se encontra nas
dimensões de Deus.
Porque só Ele é eternidade.
O homem observa o tempo
para esquecer, esquecer.
Para ser por um momento apenas agora
e separar-se da eternidade.
Tomar tudo e tudo perder
logo depois.
Há maldição daquele momento seguinte
e de todos os seguintes.
Momentos através dos quais,
você procura o caminho de volta
para aquele que passou
para tê-lo mais uma vez
e através dele, tudo!

S.S. Papa João Paulo II.

in memoriam.

Agradecimentos

Agradeço àqueles pelos quais este trabalho tornou-se concreto. São muitos que de vários modos contribuíram para esta realidade. No silêncio litúrgico peço a Virgem Maria que nos conceda a comunhão espiritual e que Deus vos recompense.

Resumo:

A presente pesquisa tem por objetivo legitimar o conceito de forma como belo em Lima Vaz. Princípio de legitimidade filosófica que escapa a forma do belo, e é justamente por isso, por se encontrar nas dimensões da eternidade é que podemos falar da forma do belo em Lima Vaz.

Forma é ser. Ou melhor, sendo formas o ser está enquanto “*ens*”. Assim, sendo-no-mundo a forma é aquilo que recebe tal condição do ser (*Esse*). Há, portanto, uma humildade ontológica da forma em receber e uma generosidade do ser em dar. Dizemos que a Forma não é ser, mas antes, “*habens esse*”, i. é, portadora do existir.

Enquanto são portadoras do existir ou *Esse*, as formas são substâncias separadas. Constituídas por matéria que as individualiza e forma, i. é, o que assegura a substância ser o que ela é. Doravante, a substância - “algo que é” – é numa infinitude sensível, não o sensível meramente dos sentidos, mas anterior a este numa “unidade ontológica concreta” com o *Esse*. Sensível é perceber essa unidade concreta do ser. Dizer o “homem existe” é considerar essa singularidade mais profunda, íntima e paradoxal da matéria: *O ipsum Esse*.

O Existir da pessoa humana - *Ipsum Esse* - é anterior a própria forma ou *ens*. Pode – se dizer que um unicórnio é, que possua uma forma, legislar acerca de sua forma, no entanto, a ausência de carne e ossos, precipita a vontade de potência em si mesma imprimindo o aspecto deformante (feio) de uma razão contra-si mesma num delírio *poiético* irracional. *Spetaculum*, sombras de uma *phantasia proterva*. O unicórnio é, mas não existe.

O *Ipsum esse* é a carne e os ossos do *ens* concreto, seu cosmos, sua *Civitas*. Paradoxalmente - o *interior íntimo* e o *superior summo* dos entes de uma única vez. O Existir é objeto de fé. Razão primeira pela qual podemos perguntar: Por que uma pedra, um animal, um homem podem ser percebidos pela mais objetiva das faculdades, a saber, a visão? Por que a vista não retém destes objetos diversos senão o que tem em comum: a cor.

Nesse instante, o visível é a cor e o que torna a cor visível, ou seja, histórica e bela é aqui o que pode emitir juízo sobre a forma em ato. Essa é a natureza da cor. Desse modo, não existe visível sem luz e toda cor de cada coisa é vista na Luz.

O visível, a forma, é aquilo que a cor reveste, aquilo em que a cor desempenha o papel de causa de visibilidade. A cor é ontologicamente concreta por que é o modo pelo qual se pode *intus legere* a forma.

E é nessa visão beatífica, a docilidade ao dom do conselho, em conformar-se à forma que reside o belo.

Visão do belo que é um caminho interior ao encontro de Si mesmo, ou seja, da Pessoa. A Pessoa é um drama, luta temerosa, a mais decisiva entre quantas devemos travar em que a vida – a nossa vida - e a morte – a nossa morte disputam entre si a quem caberá a palavra última de nosso destino. Trata-se de uma doutrina – ou do artigo de uma profissão de fé: *anástasis nekrôn* (Ressurreição dos mortos) que se refere fundamentalmente a experiência do encontro com o Cristo Ressuscitado. Experiência que não é alcançada pela razão filosófica, mas que dela recebe seu clarão. A *hipóstase* teológica - filosófica fundamental da pessoa membro do corpo cuja cabeça é Cristo é *analogia entis concreta*. Conceito unívoco da Antropologia, Ética e Metafísica vaziana profundamente enraizado na tradição católica que nos permite falar, ainda que vacilante, de um discurso estético em Lima Vaz. Fragilidade que é a própria pessoa humana – *Imago Dei*.

O conceito de *analogia entis concreta* delimita o âmbito da estética vaziana e possibilita o discurso Ético Vaziano numa linguagem Estética.

Palavras - chave: Existir, forma, ontologia, pessoa, prudência

Abstract:

This research aims to legitimize the concept of shape as beautiful in Lima Vaz. Philosophical principle of legitimacy that escapes the shape of beautiful, and is precisely why, because it was the size of eternity we can talk about the beautiful shape in Lima Vaz. Shape is to be. Or better, Shape as to be is “ens”. Therefore, being in the world as shape it’s receiving such a condition of being (*Esse*). There’s, thus a shape of ontological humility in receiving and a generosity in giving to be. We say that shape is not to be, but rather, “*habens esse*”, is the carrier exist.

While there are carriers of to be or *Esse*, the shapes are separate substances. Consist of matters that individually and shapes, is what provides the substance is what it’s. Henceforth, the substance – “*some things that to be*” – is an

infinite sensitive, sensitive not only of the senses, but prior to that in a “concrete ontological unity” with this. Sensitive realize is that unit’s be concret. . Saying the “man exist” is considering this singularity deep, intimate and paradoxical of the matter: the *Ipsum Esse*.

The to be of human person - *Ipsum Esse* – preceds the actual shape or *ens*. You can - be said that unicorn is (to be) , who has a shape of legislating on its shape, however, the lack of meat and bones, precipitates the will power in itself giving the appearance deformans (ugly) for a reason counter – itself into a frenzy *poiesis* irrational. *Spetaculum*, a shadow of *phantasia proterva*.

The unicorn is, but does not exist (to be). The *Ipsum Esse* is the meat and bones of “ens” concret, their cosmos, its *Civitas*. Paradoxically – and the *interior intimo* of the *superior intimo* at once. The object of faith is to be. First reason for which we ask: Why would a rock , an animal, a man may be perceived by most objective of the faculties, namely the vision? Why does not retain the view of these various objects but what is in common: the color.

In this instance, the visible is the color and color that makes the visible, that is, historic and beautiful it’s here that the court may issue on how to act. That is the nature of color. Thus, there is not visible light and color of each whole thing is seen in light.

The visible, the shape, is what the color is, what in that color plays the role the role of cause of visibility. The color is ontologically concret, the shape in your *intus legere*.

And that vision is blessed, the docility to the advice’s gift, with in-shape to the shape that that live the shape.

Vision of beauty that is a path inside the meeting of himself, as person. The person is a tragedy, fearful struggle, the most crucial among many to hang in that life - our life – and death – our death – dispute among themselves who is the last word from our destination. It is a doctrine - or the article in a profession of faith: *anastasis nekron* (Resurrection from the dead), which relates primarily to experience the encounter with the Risen Christ. Experiences I not reached by philosophical reason, but it receives from its glare. The theologicas *hypostasis* – philosophical key member of the body of the person whose head is Christ is *analogia entis concreta*. Univocal concept of Antropology, Ethics and

Metaphysics Vaziana deeply rooted in Catholic tradition that allows us to talk, though faltering, in a speech in Lima Vaz aesthetic.

Fragility that is the very human person – Imago Dei. The concept *analogia concreta entis* defines the scope of aesthetics Vaziana and allows the discourse ethics Vaziana language Aesthetics.

Words - key: To be, shape, ontology, person, prudentia

Sumário

Introdução.....	07
Capítulo 1	
1. Raízes greco-cristãs do conceito de forma em Lima Vaz.....	11
1.1 A ontologia de Platão e a aporia do Sofista.....	11
1.2 <i>δυναμις</i> : A potência de relação.....	12
1.3 <i>Méthexis</i> : a comunhão de Idéias.....	14
1.4 <i>Dialégesthai</i> : A ciência das Formas.....	15
1.5 O <i>logos</i> verdadeiro: a forma como unidade da ciência.....	18
1.6 Limitações da ontologia objetiva platônica.....	21
2. A Ontologia de Aristóteles.....	22
2.1 Limitações da ontologia reflexiva aristotélica.....	24
3. Ontologia emanatista neoplatônica: <i>tó einai</i> – o existir.....	25
3.1 Limites da ontologia neoplatônica: o gnosticismo.....	28
4. Ontologia da criação.....	28
5. A ontologia criacionista de Sto. Agostinho.....	30
5.1 Conversão e Criação.....	31
5.2 Forma em Agostinho: <i>rationes aeternae</i>	34
6. De Boécio a Sto. Tomás de Aquino.....	38
6.1 As fontes Árabe-Judias.....	38
6.2 O capítulo dos tradutores latinos.....	42
6.3 Da Universidade à Escolástica.....	42
7. <i>Contemplata aliis tradere</i>	44
Capítulo 2	
1. Sistematização da forma como <i>Esse</i> em Tomás de Aquino.....	46
1.1 O primado do amor como inteligência espiritual.....	51
1.2 Forma como <i>phantasmata</i>	53
1.3 Forma como <i>substantiae separatis</i>	57
1.3.1 A matéria criada.....	57

Capítulo 3	
1	A forma como <i>prudentia</i> 62
1.2	A criação..... 63
1.2.1	O juízo estético: da figura à forma..... 65
1.2.2	A cor e a luz: unidade na diferença..... 65
1.2.3	A arte da <i>prudentia</i> 69
1.2.3.1	A <i>phrónesis</i> aristotélica como <i>termo médio dinâmico</i> 70
1.2.3.2	A imprudência: o mal e o feio..... 72
1.2.3.2.1	O feio: a descoloração da forma..... 74
1.2.3.3	O conselho: o transparente e a luz..... 78
Capítulo 4	
1.	A pessoa e a visão do belo..... 82
2.	O caminho..... 83
3.	A natureza teológica do conceito de pessoa: <i>subsistens in rationali natura</i> 84
4.	A Pessoa como síntese integradora da Antropologia Filosófica, Metafísica, Ética e Estética em Lima Vaz..... 85
5.	O belo como cidade espiritual da pessoa..... 86
6.	<i>Autárqueia</i> ou liberdade grega..... 87
6.1	Teocentrismo e beatitude..... 88
6.1.1	A filosofia é uma teologia..... 90
6.1.1.2	<i>Duplex beatitudo</i> 96
Capítulo 5	
1.	Forma em Lima Vaz: <i>analogia entis concreta</i> 104
Conclusão..... 110	
Referências bibliográficas..... 113	

Introdução

A presente pesquisa tem por objetivo conceitual delimitar o âmbito do “discurso da beleza da forma”¹ em Lima Vaz. O tema da Forma como Belo mostrar-se-á por si mesmo evidente no discurso dialético vaziano. Mas é o que de certo modo escapa ao discurso, esta “luz” emitida pela experiência cristã de Deus que de fato consiste no termo desta pesquisa. Esse “vazio” que é alma humana e na qual a luz se propaga. Vazio que não é o absurdo, mas, a própria condição do discurso. Discurso débil, vacilante, mas que se esforça pra receber a gratuidade do dom.

O discurso inicia-se com a ontologia platônica, especificamente na direção dada no livro *Ontologia e História*. Lima Vaz considera a ontologia platônica como momento objetivo² da construção da ciência sobre o ser. Todavia o alcance platônico, aquilo que se mostrou como maior fecundidade da ontologia platônica das idéias separadas tornou-se sua limitação³. Ora, a transcendência da Forma em Platão é tal que elimina a inteligibilidade da experiência do devir do mundo. Aristóteles, como Platão, credita ao juízo o lugar onde o ser se revela. Também, não descarta a objetividade total da Forma platônica, mas pensa que o ser deve exprimir-se numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal. Todavia, ainda uma vez a forma absorveu o ato de tal maneira que, em Aristóteles, a inteligibilidade do ser não penetra os seres em sua existência e deixa escapar assim o mistério de sua originalidade. No pensamento aristotélico, o ser não consegue superar as determinações da essência⁴.

O neoplatonismo será por um lado o lugar de síntese de toda noética antiga e, por outro lado, lugar de passagem para aqueles que serão os desenvolvimentos futuros, medievais e modernos, do problema da Inteligência⁵. Plotino dirige-se ao próprio existir dos existentes⁶. Mas um existir gnóstico em

¹ Trata-se do fato do Cristo enquanto conceito de *analogia entis concreta*.

² OH, 63.

³ OH, 64.

⁴ OH, 68-69.

⁵ AF I, 248.

⁶ EF VII, 119

que, segundo Lima Vaz, a transcendência é enganosa. Quer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo⁷.

Será com a ontologia da criação na *Civitas Dei*⁸ de Santo Agostinho que o conceito de Forma como belo adquire consciência histórica em sua originalidade paradoxal.

De Boécio passando pelos árabes e judeus, o pensamento de Aristóteles seguirá uma lenta e conflituosa penetração até o séc. XIII. Em intenso diálogo com o pensamento de Santo Agostinho, Pseudo Dionísio, São Boaventura, dentre outros, a tradição receberá com a obra de Santo Tomás de Aquino a mais genial síntese da herança teológica antiga.

Com Santo Tomás, Lima Vaz indica o princípio epistemológico de toda verdadeira ciência do ser: o *Esse*. A metafísica do existir delimita o lugar de onde podemos ver Deus. Numa imagem dotada de sentido, em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente vista, vem a ser, a imagem de Deus, tem lugar na forma especificamente humana do discurso⁹.

Forma é ser. Ou melhor, sendo formas o ser está enquanto “*ens*”. Assim, sendo-no-mundo a forma é aquilo que recebe tal condição do ser (*Esse*). Há, portanto, uma humildade ontológica da forma em receber e uma generosidade do ser em dar. Dizemos que a Forma não é ser, mas antes, “*habens esse*”, isto é, portadora do existir.

Enquanto são portadoras do existir ou *Esse*, as formas são substâncias separadas. Constituídas por matéria que as individualiza e forma, isto é, o que assegura a substância ser o que ela é. Doravante, a substância - “algo que é” - é numa infinitude sensível, não o sensível meramente dos sentidos, mas anterior a este numa “unidade ontológica concreta” com o *Esse*. Sensível é perceber essa unidade concreta do ser. Dizer o “homem existe” é considerar essa singularidade mais profunda, íntima e paradoxal da matéria: *O ipsum Esse*.

O Existir da pessoa humana - *Ipsum Esse* - é anterior a própria forma ou *ens*. Pode-se dizer que um unicórnio é que possua uma forma, pode-se legislar acerca de sua forma, no entanto, a ausência de carne e ossos, precipita a

⁷ OH, 83.

⁸ AF I, 277. Nota 64. Ver também: EF III, 267-279; 298-299. Para uma compreensão histórica da Criação. EF VII, 130 -133.

⁹EFI, 252-253. “*Todos os cognoscentes conhecem implicitamente a Deus e qualquer objeto conhecido*” (*De Verit.* q.22,a.2 ad 1m). Ver EF I, 253. Nota 29.

vontade de potência em si mesma imprimindo o aspecto deformante (feio) de uma razão contra-si mesma num delírio *poiético* irracional. *Spetaculum*, sombras de uma *phantasia proterva*. O unicórnio é, mas não existe.

O *Ipsum esse* é a carne e os ossos do *ens* concreto, seu cosmos, sua *Civitas*. Paradoxalmente - o *interior íntimo* e o *superior summo* dos entes de uma única vez. O Existir é objeto de fé. Razão primeira pela qual podemos perguntar: Por que uma pedra, um animal, um homem podem ser percebidos pela mais objetiva das faculdades, a saber, a visão? Por que a vista não retém destes objetos diversos senão o que tem em comum: a cor.

Nesse instante, o visível é a cor e o que torna a cor visível, ou seja, histórica e bela é aqui o que pode emitir juízo sobre a forma em ato. Essa é a natureza da cor. Desse modo, não existe visível sem luz e toda cor de cada coisa é vista na Luz.

O visível, a forma, é aquilo que a cor reveste aquilo em que a cor desempenha o papel de causa de visibilidade. A cor é ontologicamente concreta por que é o modo pelo qual se pode *intus legere* a forma.

E é nessa visão beatífica, a docilidade ao dom do conselho, em conformar-se à forma que reside o belo.

Visão do belo que é um caminho interior ao encontro de Si mesmo, ou seja, da Pessoa. A Pessoa é um drama, luta temerosa, a mais decisiva entre quantas devemos travar em que a vida – a nossa vida - e a morte – a nossa morte disputam entre si a quem caberá a palavra última de nosso destino. Trata-se de uma doutrina – ou do artigo de uma profissão de fé: *anástasis nekrôn* (Ressurreição dos mortos) que se refere fundamentalmente a experiência do encontro com o Cristo Ressuscitado. Experiência que não é alcançada pela razão filosófica, mas que dela recebe seu clarão. A *hipóstase* teológica - filosófico fundamental da pessoa membro do corpo cuja cabeça é Cristo é *analogia entis concreta*. Conceito unívoco da Antropologia, Ética e Metafísica vaziana profundamente enraizado na tradição católica que nos permite falar, ainda que vacilante, de um discurso estético em Lima Vaz. Fragilidade que é a própria pessoa humana – *Imago Dei*.

O iter vaziano se assemelha assim a uma busca interior no abissal vazio da alma humana. Vazio, repito que não é um absurdo, pelo contrário, uma ferida de amor do vazio de Deus em nosso tempo:

No entanto, nunca como hoje, e exatamente em face da tentação do vazio – o vazio cultural de Deus nas “teologias” da secularização e o vazio espiritual de Deus nas ‘contrateologias’ da sacralização -, parece tão importante para a lucidez e o vigor da vida cristã definir a experiência de Deus como a experiência de uma plenitude. É difícil, mas é necessário. É um risco que pode fazer-nos estremecer diante da gigantesca e fantástica operação da negação de Deus – dissimulada, sutil ou agressiva – que invade toda nossa cultura e, por conseguinte, todas as fibras do nosso ser que nela e por ela subsiste. Mas trata-se do risco essencial da “*fé que busca a inteligência*.” Se não nos dispomos a corrê-lo é porque em nós mesmo a negação de Deus terminou sua tarefa: já não cremos em Deus, embora continuemos a oferecer em espetáculo ao mundo o alarido das nossas teologias...como velhos ritos diante de uma platéia divertida, cética ou entediada, que ocupa algumas horas de seu fim de semana presenciando uma missa pop ou folheando distraidamente algum best-seller “teológico” do momento¹⁰.

Enfim, esta pesquisa terá atingido seu objetivo se, por um lado, legitimar o princípio ontológico de *analogia entis concreta* que permite a leitura *estético - ética* em Lima Vaz e, por outro, inserir na comunidade daqueles que partilham do mesmo pensamento do padre Vaz¹¹ esta pequena contribuição.

¹⁰ EF I, 242.

¹¹ Refiro - me dentre muitos ao Prof. Marcelo F. Aquino, SJ; Aloir Pacini, SJ; Marcelo Perine e Rubens Godoy Sampaio, cujos trabalhos foram decisivos para esta pesquisa.

Capítulo I

1. Raízes greco-cristãs do conceito de forma em Lima Vaz.

A constituição do conceito de forma em Lima Vaz¹² é o objetivo deste primeiro capítulo. Ele acompanha o surgimento deste tema filosófico em Platão, e seu desdobramento até Santo Tomás. O complexo iter vaziano delimita dialeticamente a forma como ontologia¹³. Na esteira dos textos de Tomás de Aquino, Lima Vaz afirma o ser como existência¹⁴. Afirmação que desempenhará papel importante na sua compreensão filosófica da pessoa humana.

1.1 A ontologia de Platão e a aporia do *Sofista*¹⁵

O *Sofista* é a carta magna da ontologia no pensamento filosófico ocidental. Segundo Lima Vaz, sua problemática está toda velada por aparente contradição inicial. Tal contradição é posta pelo próprio Sócrates que, perante o paradoxo exposto por Zenão traçou rigorosamente o verdadeiro campo da ciência discursiva das Idéias¹⁶:

¹² A bibliografia de Lima Vaz utilizada nesta dissertação, conta com as seguintes abreviaturas:

AF I *Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991.

AF II *Antropologia Filosófica II*. São Paulo, Loyola, 1992.

EF I *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*. São Paulo, Loyola 2002.

EF II *Escritos de Filosofia II, Ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 2004.

EF III *Escritos de Filosofia III, Filosofia e cultura*. São Paulo, Loyola 1997.

EF IV *Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo, Loyola 2002.

EF V *Escritos de Filosofia V, Introdução à ética filosófica II*. São Paulo, Loyola, 2004.

OH *Ontologia e História*. (reedição) – *Escritos de Filosofia VI*. São Paulo, Loyola, 2001.

EF VII *Escritos de Filosofia VII, Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.

Bibliografia secundária: SAMPAYO. R. S *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima e Vaz*. Ed. Loyola. São Paulo. Brasil: 2006. AGOSTINHO, Santo. *De Natura Boni/A Natureza do Bem*. Ed. Bilingue. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.

AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*.

Filosofia Unisinos. v.2,n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001. AQUINO, Marcelo F. *Tomás de Aquino*

entre a Antiguidade tardia e a Modernidade renascentista. Filosofia. S. Leopoldo: Unisinos, 2006.

BALTHASAR. H.U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967 e GILSON, E. *A Filosofia na*

Idade Média. Ed. Martins Fontes, São Paulo. 2001. AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*.

São Paulo: Paulinas, 1987. DANIELOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964

¹³ EF III, 209. Ver nota 33: “O adjetivo ontológico deve ser entendido em sua acepção literal, ou seja, como reflexão e discurso (*logos*) sobre o ser (*on*). A Ontologia como ciência do ser”. Ver ainda EF VII, 79.

¹⁴ OH, 75.

¹⁵ OH, 35. Nota 57.

¹⁶ Assim o Pe. Vaz entende a dialética platônica, ver em OH, 13. Nota 1.

Mas se alguém mostrasse aquelas idéias de que acabei de falar, como por exemplo, a semelhança e a dessemelhança, o múltiplo e o uno, o repouso e o movimento, a um tempo rigorosamente separados em si mesmos (*χωρισ αυτα χαθ αυτα.*) e possuindo o poder de se unirem entre si e entre si se excluírem (*συγαεραννυσθαι και διακρινεσθαι*) grande seria, ò Zenão, a minha admiração (*Parm.*129 d-e;cf.130 a).¹⁷

O objetivo do diálogo é o de mostrar a legitimidade de uma ciência das Idéias nas atribuições fundamentais do ser que por efeito irão sustentar todas as outras atribuições ideais. A verificação de tais atribuições nos juízos da ciência das Idéias estabelecerá, pelo mesmo fato, possibilidade e norma interna desta ciência¹⁸.

Lima Vaz constata que, para os antigos fisiólogos o ser era afinal um principio material, para Parmênides uma forma ou uma Idéia. Platão dá agora um passo adiante na discussão sobre o ser, examinando justamente a questão da essência.¹⁹ Este passo adiante de Platão consistiu em substituir a tautologia estática da proposição eleática “o ser é, o não-ser não é” pela proposição sintética “o ser é movimento e repouso”. Esta proposição contém em si os princípios de *identidade* e *alteridade* bem como a superação da antinomia pela comunhão ordenada de Idéias, real verdadeiro pelo qual unicamente Platão se interessava.²⁰

1.2 *δυναμις* : A potência de relação²¹

Platão tinha diante de si dois gigantes²². De um lado os materialistas, também chamados de “filhos da terra” (*γηγενεις*) e do outro os idealistas conhecidos como “os amigos das Idéias” (*ειδων φιλοι*).²³ A argumentação platônica consiste em levar os materialistas a admitir algum ser incorporeal e os idealistas imobilistas a admitir que o ser inclui o movimento.²⁴

¹⁷ OH, 17.

¹⁸ OH, 17.

¹⁹ OH, 17.

²⁰ OH, 35. Nota 57.

²¹ Cf. Lima Vaz em OH, 27.

²² OH, 25.

²³ OH, 26.

²⁴ OH, 26-27.

Platão sugere aos materialistas e idealistas, como solução provisória da questão²⁵, que aceitem a definição do ser como potência de relação (*δυναμις*)²⁶. Os materialistas são levados a admitir a alma do vivente mortal como uma realidade (*τι των οντων*)²⁷ e os idealistas por sua vez a existência do ser²⁸.

A noção de *δυναμις* aparece no tratado hipocrático *Sobre a medicina antiga* (*περι αρχαιης ιητρικης*) utilizada de forma técnica. Chega a Platão no sentido geral da capacidade (ativa ou passiva), revelando a natureza de um ser²⁹. Impunha-se-lhe um estudo da natureza da alma, à imitação do método de Hipócrates para estudar os corpos. O caráter mais geral possível de um princípio de relação³⁰, ativo ou passivo, possibilitou a Platão refutar as objeções dos materialistas e idealistas:

Platão mostra, assim, que a alma (e com ela o movimento) entra no âmbito do ser perfeitamente real (do *οντως ον*) com o mesmo título que as Idéias, sob pena de se tornar impossível todo conhecimento. Mas este movimento não afeta a realidade intrínseca das Idéias. Condição essencial do conhecimento é que seu objeto se apresente como (*καταταυτα και ωσαντως και περι το αυτο*). Se a alma é (*δυναμις*) ativa, a relação que lhe responde da parte das Idéias é puramente lógica e não implica uma alteração do real. O estado ontológico das Idéias é o “repouso”, a (*στασις*). Não tal, porém, que exclua a relação lógica com a inteligência, a qual permite afirmar que o movimento da inteligência é algo real. Este atinge o ser da Idéia sendo ser (realidade) do conhecimento.³¹

Na leitura vaziana o ganho da argumentação platônica é eminentemente positivo. Só assim Heráclito e Parmênides serão superados e serão salvas, a um só tempo, a possibilidade da ciência e a unidade de seu objeto³². Isto posto, o ser

²⁵ Para Lima Vaz, o sentido que Platão dá a essa definição nessa altura da discussão é provisória: “E é tão provisória que, pouco depois, o Hóspede se confessará na ignorância mais total (cf.249 e) a respeito do ser. Por outras palavras, a *δυναμις* aqui não exprime o *λογος* do ser, sua essência. É somente uma marca, uma determinação (*ορον οριζειν*) que revela, em qualquer hipótese”. OH, 27- 28.

²⁶ A *δυναμις* é aqui uma qualidade ativa ou passiva que manifesta a natureza de um *ειδος* determinado. (OH, 29). Desse modo, é importante perceber a oposição de Lima Vaz ao conceito de *δυναμις* como alma em Platão: Não podemos aceitar, pois, a observação de STEFANINI (*PLatone, II*, p.35, n.3) que opondo – se a Souilhé, identifica a *δυναμις* com alma, negando até, contra a clara atestação do texto do *Fedro*, a procedência hipocrática do conceito. Stefanini não leva em consideração o aspecto passivo da *δυναμις*, que é, no entanto, essencial à sua compreensão, tanto no *Fedro* como no *Sofista*; OH, 29. Nota 44.

²⁷ OH, 27.

²⁸ OH, 28. Lima Vaz atribui ao imobilismo idealista a oposição à “dependência hipotética” das Idéias entre si em Platão. OH, 27. Nota 38.

²⁹ OH, 28.

³⁰ OH, 29.

³¹ OH, 31.

³² OH, 31.

não se identifica nem com o repouso absoluto, nem com o movimento, mas inclui ambos. Todavia, a demonstração só será completa quando, uma vez quebrada a rígida imobilidade do ser eleático, aparecer o ponto preciso de inserção do não-ser e do erro no discurso, e a ciência, com seu objeto - o verdadeiro -, emergir radicalmente distinta da “arte da ilusão” do Sofista³³.

1.3 *Méthexis*: a comunhão de Idéias³⁴.

A noção do ser, como síntese a um só tempo de repouso e movimento ficou rigorosamente demonstrada. No entanto, dizer que “o ser é movimento e repouso” oferece aos “*erísticos*” alvo passível de objeções.³⁵

Platão não identificara o ser nem com o movimento nem com o repouso. O ser é, pois, um *tertium quid*³⁶. Mas se o ser se apresenta como um terceiro termo com respeito aos objetos com os quais se relaciona como pode entrar numa proposição qualquer? Ora, a questão assim proposta retorna ao plano lógico verbal dos antigos. A questão do ser se enquadra no problema mais geral da expressão do uno e do múltiplo. Por exemplo: como atribuir denominações múltiplas (cor, grandeza, vícios) a um único sujeito “homem”?³⁷ Segundo a argumentação vaziana, Platão começa por libertar-se do plano puramente verbal e leva a questão para o plano propriamente dito das Idéias:

O (*παντελος ον*), que compreende em si movimento e repouso, é o ser universal em extensão, a totalidade de tudo o que participa do ser. Mas quando o ser se exprime numa proposição, não é de um universal quase-genérico que se trata, para Platão, mas da Idéia do ser como tal. É assim, ou seja, em sua natureza mesma (*κατα τητ αυτου φυσιν*), que aparece como *tertium quid* com relação ao movimento e ao repouso.³⁸

Platão crê ter resolvido o problema mais geral da participação das Idéias entre si. Com efeito, se a proposição dialética é para ele uma proposição ontológica, deve exprimir o estatuto real de seu objeto, as Idéias.³⁹

³³ OH, 31.

³⁴ EF VII, 172.

³⁵ OH, 32.

³⁶ OH, 32.

³⁷ OH, 32.

³⁸ OH, 33. Nota 52: “Como Idéia, o ser é propriamente a existência (*ουσια*) ou determinação do existir”.

³⁹ OH 33.

A noção de *participação*, segundo Lima Vaz, pertence ao repertório de nossas idéias mais primitivas. Na terminologia filosófica grega, sua origem no verbo *metéchein* (tomar parte em) deu origem aos substantivos *méthexis* ou *metoché*. Platão ao empregar *méthexis* para expressar a relação entre as coisas sensíveis e as Idéias transcendentais elevou a noção de participação⁴⁰ a um nível noético - ontológico que cumpre dupla função⁴¹:

- (i). Articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro;
- (ii). Estabelecer a diferença ontológica entre o sensível, em permanente fluir, e o inteligível, ao qual cabe propriamente a atribuição do ser verdadeiramente tal (*ontós on*)⁴².

Desse modo, veio a formar-se um conceito de ampla extensão analógica, aplicável sob certa medida a todo tipo de participação que envolva duas realidades que se comunicam entre si.⁴³ Platão, segundo Lima Vaz, ao introduzir a idéia de *méthexis* na aplicação do paradigma ideonômico à relação noética e ontológica entre o sensível e o inteligível⁴⁴ assume a possibilidade de uma participação ordenada, de tal sorte que algumas Idéias se comuniquem entre si, outras não (251 d-e)⁴⁵. Esse será o ofício do filósofo. Como ao gramático e ao músico com respeito às letras e aos tons, é ao filósofo que compete estudar estas leis de combinação das Idéias e revelar a estrutura do mundo Ideal. Tal é a obra da ciência dialética (253 c-d).⁴⁶

1.4 *Dialégesthai*: A ciência das Formas.⁴⁷

O primeiro momento da reflexão platônica acontece por meio da fundamental oposição das Idéias de *repouso absoluto* e *movimento*, que desvela as noções de

⁴⁰ Ver as importantes observações em OH, 33. Notas 52-53.

⁴¹ EF VII, 172.

⁴² EF VII, 172-173.

⁴³ EF VII, 172-173.

⁴⁴ EF VII, 173.

⁴⁵ OH, 33.

⁴⁶ OH, 34.

⁴⁷ OH, 39. A teoria das Idéias ou das Formas constitui como é sabido, o centro das Idéias em Platão. AF I, 53. Nota 39. Ainda, convém observar que “Dialética” (de *dialégesthai*, conversar, discorrer) é um termo que recebe múltiplas acepções na linguagem filosófica. Cada autor deve definir as regras do seu uso do termo “Dialética”. AF I, 172. Nota 23.

identidade (o mesmo) e *alteridade* (o outro)⁴⁸. O ser não deve ser compreendido como “misto” de “mesmo” e “outro”⁴⁹, todavia:

O mesmo e o outro podem ser predicados quer do movimento quer do repouso. Logo, não podem ser identificados com nenhuma das duas Idéias, que fundamentalmente se opõem (255 a-b). Do mesmo modo, o mesmo e o outro distinguem-se do ser. De fato, se o ser fosse pura identidade (idêntico com o mesmo) toda a distinção seria abolida e cessaria a oposição fundamental do movimento e do repouso (255 b-c). Mas o ser também não se identifica com o outro, ou não é pura alteridade. A alteridade é essencialmente relação, enquanto o ser compreende em si o absoluto (identidade consigo mesmo) e o relativo.⁵⁰

Desse modo, configuram-se a si mesmas como idéias subsistentes, ou seja, todas as idéias participam da idéia do mesmo, enquanto a si mesmas idênticas (256 a). Por outro lado, a idéia do outro invade todas as idéias (255 e), estabelecendo entre elas a relação fundamental de alteridade, pela qual se distinguem entre si⁵¹. O “ser”, o “mesmo” e o “outro”, constituem essa tríade fundamental que define o estatuto ontológico de toda idéia⁵². Nessa participação triádica da idéia do ser forma-se a primeira conexão (*συμπλοκη*) que qualquer idéia implica, quando afirmada como *ουσια* ou enquanto participa da ordem do ser⁵³. É a mais fundamental articulação do mundo das idéias.

O ser, i. é, a idéia como forma (*eidos*)⁵⁴ é afirmada como absoluto do ser⁵⁵ na sua *identidade absoluta* consigo mesma⁵⁶. O conhecimento *do ser*, isto é, da idéia como forma se dá através de um procedimento *apofático* ou de negação, que assinala a passagem da *intuição* ao *discurso*.⁵⁷

Segundo Lima Vaz, esta participação de alteridade, é uma participação real do não-ser (*ουτως ουκ ον*)⁵⁸. Esta noção é fundamental em Platão na medida em

⁴⁸ OH, 35.

⁴⁹ OH, 35. Nota 56.

⁵⁰ OH, 36.

⁵¹ OH, 36

⁵² OH, 36.

⁵³ OH, 36.

⁵⁴ Trata-se do paradigma platônico. Segundo Lima Vaz a Forma é análoga à Idéia em Platão.

EF VII, 97; *forma* ou *idéia* EF VII, 151. Na perspectiva Antropológica, Lima Vaz refere-se a Forma natural como mundo (“natureza” dada) do seu estar-no-mundo ou de seu encontrar-se no mundo. AF II, 41. Nota 61.

⁵⁵ (*Ontós on*, p. ex., *Fedr.*247 e 3-4; *Féd.*, 58 a2; *Rep.*,VI, 490 b5; *ó ésti*, *Féd.*75 d1-3) EF VII, 226.

⁵⁶ (*autó kath’auto monoeidés aei ón*, Banq.211 b 1-2) EF VII, 226.

⁵⁷ EF VII, 226.

⁵⁸ OH, 37.

que o não-ser, não é exatamente um contrário do ser (*εναντιον*) esse impensável nada, que os eleatas justamente rejeitavam, mas um “outro” (*ετερον*) no ser (257 b) de modo que o ser total aparece-nos como uma pluralidade ordenada, não como uma unidade indistinta.⁵⁹

Enquanto participante das formas do ser, através do juízo de existência, as figuras da forma⁶⁰ exprimem a um tempo, relações reais nas Idéias e leis necessárias de afirmação objetiva. Destarte, a intuição da forma é dita na simples afirmação do seu ser absoluto. Seu conhecimento discursivo procede através da negação predicamental das figuras. Negação que estabelece, ou restitui dialeticamente a realidade transempírica da forma ou sua transcendência⁶¹.

Sendo a forma dita (*ουσια*) enquanto participante do ser, manifesta-se implicando necessariamente três princípios que exprimem, a um tempo, relações reais nas Idéias e leis necessárias da afirmação objetiva:

(i). *Princípio de realização*: é a relação de toda Idéia à Idéia do ser, (...) Por esta relação, toda a Idéia se realiza como ser, embora não seja o ser. E sua oposição ao ser que ela não é (*αντιθεσις*) exprime – se no:

(ii). *Princípio de distinção*: que é a relação real de cada Idéia à Idéia do outro. Por outras palavras, o não ser da alteridade é também, de alguma maneira, um ser e tem o seu próprio (*ειδος*). Finalmente, a distinção apóia – se necessariamente no:

(iii). *Princípio de permanência*: que é a relação real de toda Idéia à Idéia do “mesmo” ou do idêntico (*το ταυτον*), segundo a qual a comunhão das Idéias mantém a sua distinção e não implica o mobilismo heraclítico.⁶²

No entanto, outra situação dialética, surge com maior profundidade paradoxal, a partir da posição inicial da forma reconhecendo em Parmênides sua origem histórica.⁶³ Na argumentação contra os idealistas imobilistas, Platão dissera que a alma é conhecida enquanto conhece a existência. Se o

⁵⁹ OH, 37.

⁶⁰ Destarte, a forma é uma noção analógica, pois é correlativa ao ser. Ela se diferencia, pois, em todas as diferenças do ser e assim Aristóteles, que herdou de Platão o conceito de forma, estendeu a toda realidade, sensível e suprasensível. A forma é princípio e fim, forma substancial e accidental, forma lógica e forma real, ato e hábito. O termo grego *eidos* (*figura*) acabou abrangendo o campo das diferenças da forma, desde a figura propriamente até a idéia. Ver AF II, 248. Nota135. O termo “*figura*” literalmente *schêma* = *figura*, na Antropologia é utilizado para designar as formas primeiras que tornam possível o discurso sobre o mundo. AF II, 42- 43. Nota76. Para Vaz as figuras não explicam, apenas representam, A explicação é da ordem do conceito ou das formas. AF I, 171. Nota18.

⁶¹ EF VII, 227.

⁶² OH, 37-38.

⁶³ EF VII, 227.

conhecimento é de alguma maneira uma ação (248 – e), a consequência necessária é que o ser conhecido sofre esta ação. Neste sentido enquanto é conhecido é movido (*κινεῖσθαι*).⁶⁴

Tal compreensão é de fundamental importância. Ela está na origem da doutrina da *Inteligência (nous)* que eleva justamente ao plano metafísico, correlato ao plano das Idéias, o antigo topos gnosiológico grego da “semelhança” (*omoíotes, omoioeides*) entre o cognoscente e o conhecido.⁶⁵

Resta-nos agora consolidar essa estrutura das Formas à estrutura das ciências. E é nesse sentido que a comunhão das Idéias se apresenta como objeto necessário do *logos* (259 e 260 a).⁶⁶ Portanto, o próximo passo requer considerar essa estrutura da ciência em si-mesma, em oposição à qual aparecerá simultaneamente a natureza do erro⁶⁷.

1. O *logos* verdadeiro: a forma como unidade da ciência.⁶⁸

A função essencial da dialética platônica está em discernir no mundo ideal as unidades superiores e suas articulações naturais, de modo a conservar a cada *εἶδος* sua identidade dentro da trama de relações em que se insere. Ou seja, (*κατὰ γένος διαίρεισθαι*) de ser a arte de bem dividir as unidades ideais complexas, que se apresentam como um *μεικτόν* em seus *εἶδη* mais simples.⁶⁹ Por conseguinte caberá ao dialético no desdobramento proposicional do *logos* (*διαλεγεσθαι*), que é, por excelência diálogo, divisar os nexos reais de inclusão, exclusão e dependência.⁷⁰

⁶⁴ OH, 30.

⁶⁵ Trata-se da evidencia de que sendo posta a Idéia como ser verdadeiro, também o conhecimento, na medida em que é, é Idéia e, sendo conhecimento da Idéia, é Idéia da Idéia, o que significa a identidade primordial entre ser e pensar, entre *noein* e *einai* (*Parmênides*, DK,28,B,3). Platão referiu-se a esse problema (*Cárm.*, 169 a8–b 3; *Crát.*, 440 a 6 –b 4), interrogando-se sobre a existência ou *eidos* de um conhecimento do conhecimento. EF VII, 227.

⁶⁶ *Logos* entende-se aqui num sentido amplo, incluindo a linguagem, a representação e o pensamento. A linguagem que acolhe as coisas e as articula como “nomes” (*symploké onomátôn*, Platão, *Tee.*,202 b); a representação que reinventa a ordem natural das coisas; o pensamento, que entre elas estabelece uma relação de proporção (*analogia*) ou de consequência (*Katá lógon*).AF II 43. Nota 89.

⁶⁷ OH, 38.

⁶⁸ OH, 45.

⁶⁹ OH, 39.

⁷⁰ OH, 39.

Sendo o *logos* essa proposição que se desdobra no diálogo, este deve se mostrar como aquele que num só tempo efetua a *symploké* e a *diaíresis*⁷¹. Desse modo, só há, dois movimentos possíveis para o *logos*: a descida, que procede de uma Idéia superior, ou seja, a “divisão” (*διαίρεσις*) e a subida, que vai das Idéias inferiores a uma Idéia superior, ou seja, a “coleção” (*συμπλοκή*).⁷²

Em Lima Vaz a herança platônica do movimento da Forma (Idéia) enquanto *symploké* aparece como *via compositionis*, direção *para-nós*, e enquanto *diaíresis* corresponde à *via resolutionis*, direção *em-si*⁷³:

Essa ordem da inteligibilidade *em-si* pode ser lida também inversamente como ordem da inteligibilidade *para-nós* (ordem da elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é mediatizada pelo sujeito singular e é supracompreendida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P-S-U). Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade em si) e do corpo ao espírito (inteligibilidade para-nós). No entanto, a circularidade dialética só é possível porque o espírito, estando presente ao fim do percurso, está presente no seu início pela função mediadora do sujeito que se exerce no esquema da categoria (N) (S) (F), nele referindo o *eidos* ou *forma* à amplitude transcendental do ser (princípio da ilimitação tética), o que implica, no nível do espírito, a identidade (real no espírito infinito, intencional no espírito finito) da *Natureza e da Forma*, sendo ambas, por sua vez, *idênticas real ou intencionalmente*, ao Sujeito como mediação. Assim, também na filosofia, o espírito dá necessariamente testemunho ao espírito ou “o espírito é para o espírito”.⁷⁴

Segue-se que nesse movimento dialético mediado consigo mesmo, o *logos* literalmente não é mais que a expressão oral do discurso ou diálogo interior da alma consigo mesma, a *δυναμις* (263e; cf.264a). Assim, o *logos* refere-se sempre à realidade das Idéias e, neste sentido, exprime sempre uma “significação acerca do ser” (*περι την ουσίαν δηλωμα* 226a).⁷⁵ Esta noção é de suma importância nesse momento do discurso.

Segundo Lima Vaz, a partir daqui manifesta-se a “alteridade do ser”. No discurso, o *logos* obedece à lei geral que faz o ser participar do não-ser. Mas, o

⁷¹ Em Platão o exercício dialético da *synagóge* e da *diaíresis* procede segundo os graus de universalidade lógica dos conceitos, a *synagóge* avançando até o *mégisthon génos*, a *diaíresis* descendo até o *átmeton eidos*. AF II, 150. Nota167. No campo dessa experiência situam-se os movimentos que Platão denominou de “coleção” (*synagogé*) e “divisão”(*diaíresi*). AF II, 134. Nota 97. Esse procedimento lógico da descida não pode ser comparado com a *Katábasis* da revelação bíblica. Ver EF III, 212. Nota38

⁷² OH, 40.

⁷³ SAMPAIO, R. G. *Metafísica e Modernidade*. p. 292

⁷⁴ SAMPAIO, R. G. *Metafísica e Modernidade*.p.293

⁷⁵ OH, 43.

não-ser, não pode ser considerado como um outro real (montanha, mar,...) mas um não-ser de significação, ou seja, (e isso é fundamental com relação a determinado *logos*, a alteridade significará outra significação) outro *logos*, exprimindo uma *συμπλοκη* diversa.⁷⁶ Aqui está, o nervo da argumentação platônica na medida em que todo o problema está em discernir na “extensão” do *logos* o “ser de significação”, que compete propriamente à ciência ou à dialética, e pôr assim, em evidência, o “não-ser de significação”⁷⁷. Para Lima Vaz, antes da manifestação do erro, há de se conceber que “verdadeiro” e “falso” são propriedades do *logos* com relação à *συμπλοκη* entre Idéias que se exprimem. Todavia, o valor ontológico entre eles não é o mesmo e, justamente por isso é possível determinar o erro:

(i).O *logos verdadeiro* é signo da dialética, isto é, da expressão intelectual do ser, ou seja da Idéia, que sempre aparece inserida numa trama de relações reais, segundo os esquemas da “coleção” e da “divisão”, (...). Ora é justamente a Idéia do ser que implicada em toda a proposição da dialética, lhe confere a “*Forma*” e opera assim a unidade da ciência. (...), afirmar o que uma Idéia é, equivale a afirmar o que não é. E deste modo, a proposição dialética pode assumir tanto a forma afirmativa como negativa: no fundo é sempre a Idéia do ser que lhe dá consistência e alcance ontológico. Tal é o *logos verdadeiro*. Exprime, diz Platão, os seres como são (*λεγει δε τα ως εστιν*, 263 b), isto é, traduz no discurso a densidade de ser e não-ser, de identidade e alteridade, que define a estrutura real de cada Idéia. (ii). Ora o que constitui propriamente a essência do erro é que este “não ser de significação” é afirmado como ser, justamente com relação ao mesmo sujeito do *logos verdadeiro*: (*το γαρ τα μη οντα δοξάζειν η λεγειν, τουτ εστι τον το ψενδς εν διανοια τε κια λογοισ γγνωμενον*). Apresentada como noção vulgar do erro, esta definição adquire agora exatidão rigorosa, se por (*μη ον*) se entende o “não ser de significação”, aplicado a um mesmo sujeito. Por outras palavras, o *logos falso* quer dar ao “outro” a significação de “idêntico”, e ao “não ser” a significação de “ser”: (*θατερα ως τα αυτα και μη οντα ως οντα* 263 d). O não-ser não está nos termos da proposição falsa; esta no nexa, na conjunção (*συνφεισις*), arbitrária de dois termos. Só o juízo (*δοξα*), portanto, pode ser falso. Mas, como tal, ele não se dissolve naquele “nada de significação” que os sofistas demonstravam ser absurdo, já que seus termos são reais, exprime um não-ser, isto é, “outra” significação com respeito a determinado *logos verdadeiro*.⁷⁸

Lima Vaz esclarece então, em Platão, a diferença ontológica entre a alteridade e a contrariedade:

(...) a alteridade inscreve-se no plano do ser como tal, a contrariedade verifica-se entre naturezas particulares. Se o *logos* tem o mesmo âmbito do ser, o *logos*, como tal, não tem um contrário, que seria o absurdo de um “nada de significação”. A contrariedade verifica-se entre os *logoi*

⁷⁶ OH, 44.

⁷⁷ OH, 44.

⁷⁸ OH, 47. Lima Vaz diz que a ciência dialética “não deve tomar uma idéia por outra.” (253 d); pois nisto consiste, para Platão o erro. OH, 47. Nota 89.

particulares. Precisamente quando ao *logos* verdadeiro se opõe um “não-ser de significação” afirmada de seu próprio sujeito, a alteridade entre os *logoi* assume o caráter de contrariedade, e temos o (λογος Ψενδης).⁷⁹

Assim definida a natureza do erro, o hóspede de Eléia pode retornar com segurança à divisão da arte de fabricar imagens (*ειδωλοτοιικη*), mostrar sua gênese psicológica na combinação (*συμμειξις*) de uma sensação, que apresenta à alma uma aparência qualquer (*φαντασια*), e do juízo (*δοξα*), que indebitamente confere ao ser tal aparência.⁸⁰ Concluímos esse itinerário em Platão com a proposição vaziana de que a dialética platônica constitui-se assim em ontologia.⁸¹

1.5 Limitações da ontologia objetiva platônica⁸²

Lima Vaz considera a ontologia platônica como momento objetivo⁸³ da construção da ciência sobre o ser. Todavia o alcance platônico, aquilo que se mostrou como maior fecundidade da ontologia separada platônica - *aphairesís*⁸⁴ - tornou-se sua limitação. Ora, a transcendência da Forma em Platão é tal que elimina a inteligibilidade da experiência do devir do mundo:

Entretanto, se na contemplação original há uma “conaturalidade” (*ξυγγενεια*) da alma com o inteligível, este se extrapõe ainda em total objetividade, de modo que, sendo o ser uma idéia, sua justificação crítica no conhecer- sua ciência - vem a objetivar-se também em Idéia, o que é uma renúncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível.⁸⁵

O esforço titânico de Platão esgota-se nessa suprema aporia. O ser, isto é, a Forma é ainda uma Idéia, cuja inteligibilidade, embora tenha recebido seu importante estatuto tautológico no ato judicativo depende inteiramente do aspecto formal da representação.⁸⁶

⁷⁹ OH, 48.

⁸⁰ OH, 48.

⁸¹ Daqui que, se para Platão há somente ciência das Idéias (Forma), e esta ciência é a dialética (*Fédon*, 78 c-d; *República*, 85 b; 511 b-c; *Sofista*, 253 d-e; *Filebo*, 16 c-e), a dialética platônica é, de direito, uma ontologia. OH, 63.

⁸² Dissemos que o platonismo representava no itinerário da ontologia o momento “objetivo”. Daqui sua essencial grandeza e também sua limitação. OH, 63.

⁸³ OH, 63. Ver também SAMPAIO, R. G. *Metafísica e Modernidade*. p.55

⁸⁴ Assim por exemplo, em *Rep.* 534 B, Platão usa *aphairesís* para falar da separação do Bem (da Idéia do Bem) com referência a outras Idéias. MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I p. 22.

⁸⁵ OH, 64.

⁸⁶ OH, 64.

Caberá a Aristóteles orientar o discurso para o segundo momento histórico da edificação da ontologia. Na esteira de Lima Vaz, o nomeamos de “reflexivo”.⁸⁷

2. A Ontologia de Aristóteles⁸⁸

A ontologia aristotélica foi a primeira a situar-se criticamente em relação à ontologia platônica. Segundo Lima Vaz, o Livro (Γ) da Metafísica responde algumas “aporias” levantadas nos livros anteriores⁸⁹. Neste, Aristóteles, começa por afirmar que existe uma ciência do “ser enquanto ser” (*το ον η ον*).⁹⁰

O conceito platônico de *méthexis* é considerado para Aristóteles como uma metáfora poética [*Met. I (alpha) 9, 991 a 24*]. Todavia, ressalta Lima Vaz: em outra passagem [*MetII, alpha élatton) 1,993 b 24*], ao tratar das coisas que são da mesma natureza e recebem a mesma significação (*synónima*), Aristóteles afirma que tais realidades dependem daquela na qual essa natureza se apresenta de modo mais verdadeiro (*alethéstaton*).⁹¹ Ora, esclarece Aristóteles, o ser (Forma) se diz de muitas maneiras (*το δ ον λεγεται μεν πολλαχως*), não a modo de sinonímia, é verdade, mas também não é como radical diversidade, pois implica a referencia a uma unidade primeira (*προ εν και μιαν τινα φυσιν*) – a substância (*ουσια* ibid. 1003b 5-10; cf. Z 1028 a 10-b 7).⁹²

Desse modo, o ser é análogo. Seu “analogado principal” enquanto atributo universal ou transcendental, é a *substantia*⁹³ (*ousia*)⁹⁴. Aristóteles suprassume a doutrina platônica do Uno como “forma separada” e ensina a plurivocidade analógica da noção de uno (*tò én... pollachôs légetai*, X, 1, 1052 a 15), que se diferenciando em quatro acepções fundamentais: o uno como contínuo, como todo, como indivíduo significado numa definição, como universal (X, 1, 1052 A 34-38).⁹⁵

⁸⁷ OH, 65.

⁸⁸ (...) o segundo momento histórico da edificação da ciência do ser, e que propomos chamar “reflexivo”. OH, 65 e 67.

⁸⁹ No Livro B. OH, 65.

⁹⁰ OH, 65.

⁹¹ EF VII, 173.

⁹² OH, 65.

⁹³ Como dirá a escolástica OH, 65. Essa dessubstancialização aristotélica do uno, pensado como atributo do ser, será para os medievais o paradigma comum nessa questão. EF VII, 83.

⁹⁴ EF VII, 84.

⁹⁵ EF VII, 83.

Aristóteles justificará a necessidade do princípio hipotético, para demonstrar que a adição (*προσθεσις*) da “unidade” (*εἰς ἀνθρώπου*) e da “existência” (*ὡν ἀνθρώπου*), não altera a “significação” da essência (*ἀνθρώπου*), de modo que a posição do ser é identicamente a posição do uno (*ibid.* 1003 b 25-34).⁹⁶

Os princípios da ontologia não podem ser demonstráveis. No entanto, podem ser justificados na necessidade de que eles tenham a um só tempo o caráter de absoluta inteligibilidade (*γνωριμωτατη*) e absoluta necessidade (*ἀνυπουετος*, cf. 1005 b 13)⁹⁷.

A *ontologia da forma substancial* de Aristóteles surge com toda originalidade nesse momento da argumentação que estabelece o alcance ontológico da lei de contradição:

Assim, o primeiro principio surge no Ato judicativo com a absoluta necessidade do movimento mesmo da inteligência. O juízo revela o ser, operando logicamente –e com irrecusável alcance ontológico- a síntese do uno e do múltiplo: como efeito, se há determinação há unidade, se há movimento da inteligência, há pluralidade de determinações. É aqui que aparece a originalidade de Aristóteles e o passo novo que ele dá⁹⁸.

Platão também chegara à conclusão de que a forma e as figuras se manifestam no juízo. Porém, projetou a revelação do ser na objetividade total da Forma.⁹⁹ Aristóteles, como Platão, credita ao juízo o lugar onde o ser se revela. Também, não descarta a objetividade total da Forma platônica, mas pensa que o ser deve exprimir-se numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal¹⁰⁰:

Como é sabida, a concepção aristotélica da *forma* distingue-se da concepção platônica da *Idéia*, tanto do ponto de vista *gnoseológico* quanto do ponto de vista *ontológico*. Do ponto de vista *ontológico*, a *forma* é definida por Aristóteles como *Ato* ou perfeição (*enteléquia*): ato

⁹⁶ OH, 65.

⁹⁷ Esse principio absolutamente primeiro e inteligível é o chamado principio de contradição, já referido no livro B (995 b 9-10; 996 b 29 -30) , e que aqui , no livro (Γ), é enunciado da seguinte maneira: “ É impossível que o mesmo atributo seja e não seja o mesmo sujeito ao mesmo tempo e sobre o mesmo aspecto” (1005 b 19-20) OH, 66.

⁹⁸ OH, 67. Aristóteles esclarece que do Ato (*ἐνέργεια*) não se dá uma definição propriamente dita, pois se trata de noção absolutamente simples, mas uma descrição que procede por indução e por analogia. AF II, 176. Nota 20.

⁹⁹ OH, 67.

¹⁰⁰ OH, 67.

da matéria (*hýle* ou *hypokeímenon*), nas substâncias compostas do mundo sublunar, ou ato subsistente, nas substâncias simples e separadas da matéria no mundo supralunar. Do ponto de vista *gnoseológico*, a noção de *forma* é obtida pela nossa inteligência através de um processo de “abstração” (*apháiresis*). No seu termo, a forma nos é dada como *universal* não em si mesma, como a *Idéia* platônica, mas segundo o modo com que existe na inteligência, isto é, como *abstrata*. Como tal, a *forma* se apresenta sob dois estados. Ora como “parte” inteligível do composto, não sendo, portanto, predicável do indivíduo (assim *humanidade* com relação a *homem* ou ao indivíduo humano). A *forma* é, aqui, a *quididade* (o *quid* da coisa), dita por Aristóteles *tò tí hen eînai*, expressão traduzida literalmente pelos medievais como *quodquideratesse* (*Anal.Post.*, II, 4, 91 a 25 - 6, 92 a 25). Ora como o *todo*, sendo então forma de uma *matéria communis*, e exprimindo no conceito abstrato a *essência* predicável do indivíduo concreto (Sócrates é *homem*).¹⁰¹

2.1 Limitações da ontologia reflexiva aristotélica¹⁰²

A dialética do ato primeiro, mesmo reconhecendo a originalidade de Aristóteles, segundo Lima Vaz, não foi levada a seu termo:

Ainda uma vez a forma absorveu o ato de tal maneira que a inteligibilidade do ser aristotélico não penetra os seres em sua existência e deixa escapar assim o mistério de sua originalidade. O ser aristotélico não consegue superar as determinações da essência. Ora a inteligibilidade do universal permanece incuravelmente lógica se não se prende a um inteligível transcendente que seja plenitude de existência e ao mesmo tempo subsistente intelecção. Se, porém, não há, de uma parte, transcendência do inteligível, não há participação no sentido platônico; e se a transcendência não é buscada decididamente numa dialética da participação do ato mesmo da inteligência, temos, definitivamente, uma ambigüidade na inteligibilidade do ser, que oscila entre a pura forma lógica e a irreducibilidade da existência singular a ser exaurida na universalidade do conceito. Essa é, de fato, a oscilação que atravessa a *Metafísica* de Aristóteles, entre a unidade abstrata do ser enquanto ser (*το ον η ον*) com seu objeto próprio e a separação das substâncias separadas e imóveis (*ουσαι χωρισται και ακινται*), que não sendo susceptíveis de uma participação no sentido platônico, pois não são idéias separadas, não o são também para Aristóteles na linha da causalidade eficiente, e esgota assim sua inteligibilidade no plano do conceito, sem poder fundar uma analogia dinâmica que seja síntese de essência e existência.¹⁰³

¹⁰¹ EF VII, 152.

¹⁰² A ontologia aristotélica se esgota como uma analogia estática entre essência e existência. OH, 68-69.

¹⁰³ OH, 68-69.

O próximo e importante passo na edificação da ciência da Forma, ontologia, caberá aos *neoplatônicos*, e sobretudo a Plotino com sua doutrina do Intellecto subsistente que a si mesmo se entende¹⁰⁴.

3. Ontologia emanatista neoplatônica:¹⁰⁵ *tó einai* – o existir¹⁰⁶.

O neoplatonismo será por um lado o lugar de síntese de toda noética antiga e, por outro lado, lugar de passagem para aqueles que serão os desenvolvimentos futuros, medievais e modernos, do problema da Inteligência.¹⁰⁷ Plotino, considerado como o último grande filósofo grego será sua maior expressão¹⁰⁸. Herda da dialética platônica a rigorosa diferença entre o sensível e o inteligível¹⁰⁹.

No célebre tratado *Sobre a liberdade e a vontade do Uno* das *Enéadas* [En. VI, tr. 8 (39)] Plotino suprassume o discurso platônico da cópia e o discurso aristotélico do eterno movimento do imóvel. Para Lima Vaz, ele começa com uma minuciosa descrição do livre-arbítrio, inspirada na *Ética* de Nicômaco:

O livre arbítrio se exerce com respeito às coisas que estão em nosso poder (*tà eph'hemîn*) e deve ser conduzido pela “reta razão” (*orthôs logos*). O sujeito do livre-arbítrio é dotado de uma natureza imaterial; ele está presente por identidade na Inteligência (segunda hipóstase) da tríade plotiniana e por aquisição na Alma (terceira hipóstase). Em seguida (nn.8-21), Plotino dedica-se a uma reflexão altamente especulativa sobre a absoluta transcendência do Uno-Bem e sobre os predicados que convém atribuir-lhe. Finalmente, designa o Uno-Bem como Vontade e Liberdade absolutas, pois somente Ele é Ele mesmo (*autotòs auto*), ao passo que tudo mais é o mesmo e outro (21-30). Toda

¹⁰⁴ OH, 69.

¹⁰⁵ AF I, 250.

¹⁰⁶ Nossa pressuposição fundamental, inspirada por E. Gilson – mas dando à distinção gilsoniana entre filosofia da essência e filosofias da existência um perfil histórico diferente -, é a de que as filosofias antigas, na sua estrutura noético – metafísica, obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta o que é ? (*ti esti; quid est?*) ou da *ousia*. É nesse âmbito, como mostra exemplarmente Aristóteles, que se desenvolve a pergunta filosófica inaugural em torno do *ser enquanto ser*. O limite extremo desse paradigma foi atingido pelo neoplatonismo e, como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador de Parmênides, ao nomear o Princípio Supremo, o Uno, com o infinitivo *tó einai*, substantivado o existir. Qualquer que tenha sido, no entanto, a influencia dessa iniciativa teórica porfiriana no pensamento medieval, através sobretudo de Boécio, o certo é que ela permanece nos quadros do emanatismo neoplatonico, ou seja, fundamentalmente, de uma processão de essências. EF VII, 71. Ver também a distinção plotiniana entre Ser (*infinitivo: einai; lat. esse*) e ente (*participio on, lat. ens*) em EF III, 334-335.

¹⁰⁷ AF I, 248.

¹⁰⁸ BALTHASAR. H. U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967. p.20

¹⁰⁹ AF I, 248.

alteridade é, portanto, excluída da Liberdade absoluta enquanto idêntica com o bem.¹¹⁰

A maior parte dos estudiosos contemporâneos vê na concepção plotiniana da Liberdade do ser enquanto ser¹¹¹ uma decisiva ruptura com a ontologia essencialista da Idéia separa em Platão e da forma substancial em Aristóteles. Essa tinha como pergunta fundamental a questão: *(ti esti; quid est?)*¹¹² ou o que é a substância? *(tís he ousía)*¹¹³. Pressuponha uma ordenação do *Kósmos* conforme o paradigma platônico da *mimesis* ou do eterno movimento imóvel Aristotélico¹¹⁴. Plotino dirige-se ao próprio existir dos existentes¹¹⁵:

Dessa questão primordial procede, de um lado, a idéia plotiniana de processão (éxodos) dos seres a partir do Uno através dos intermediários que são a Inteligência e a Alma e, de outro a questão sobre a natureza do existir do próprio Uno. Essas questões conduzem inevitavelmente Plotino a se interrogar sobre o problema da Liberdade na esfera do Uno, que implica a idéia extremamente audaciosa, do ponto de vista especulativo da autocausalidade do Uno ou do Uno *causa sui*. A presença, no meio intelectual da época, de certo “discurso temerário” (*tolmerôs logos*)[En.,VI, 8(30) 7]¹¹⁶, que admitia o acaso na existência e livre agir do Uno oferece a Plotino ocasião para formular sua concepção da identidade entre liberdade e necessidade no Uno transcendente autocriador.

A abertura plotiniana de um novo horizonte ontológico propiciou, desta sorte, de um lado as condições para a evolução da ontologia neoplatonica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e, de outro, *deu origem à doutrina* porfiriana do Primeiro Princípio como esse (*to êina*) infinito¹¹⁷ que através de Boécio será transmitida a idade média e, finalmente, integrada à exegese do *Ego sum qui sum*.¹¹⁸

A autocausalidade do Uno como *esse (to êina)* é como um mergulho da alma no vazio, buscando autonomia, fazendo do tempo uma imagem da

¹¹⁰ EF VII, 118 -119.

¹¹¹ EF VII, 59-71.

¹¹² EF VII, 59-71.

¹¹³ EF VII, 119.

¹¹⁴ Um “*logos*” imanente o habita. Ele lhe confere a eternidade de um movimento inteligível e sua história é, assim, uma historia que *repete* o ciclo das esferas supralunares e as gerações infralunares.é um “cosmos” perfeito. OH, 174. “[...] o divino é o mundo imóvel eterno das Idéias”. DANÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964, p.7

¹¹⁵ EF VII, 119.

¹¹⁶ Há incerteza quanto a autoria histórica desse “discurso temerário” para o qual a maioria dos historiadores propõe uma *origem gnóstica*.

¹¹⁷ O limite extremo desse paradigma foi atingido pelo neoplatonismo e, como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador de Parmênides, ao nomear o Princípio Supremo, o Uno, com o infinitivo *tó einai*, o existir. EF VII, 59-71.

¹¹⁸ EF VII, 119-120.

eternidade.¹¹⁹ A alma deverá, desse modo, realizar o titânico esforço de retornar ao Uno - homem interior - num movimento circular de esferas submetidas à dimensão vertical do tempo des-ontologizado¹²⁰ num desejo ascendente. Plotino percebe o tempo, como um “desejo ascendente de voltar”, isto é, como conversão¹²¹:

Na visão plotiniana da hierarquia ontológica, o homem pode ser considerado o traço de mediação entre o sensível e o inteligível, mas essa posição mediadora não define sua natureza originária. Na verdade, a origem do homem ou sua gênese ontológica obedece à lei que se refere, de resto, à inspiração mais genuína da ontologia platônica, a processão se desdobra em duas grandes fases, constituindo as duas ordens do ser, a ordem inteligível e a ordem sensível. O homem participa da ordem inteligível na medida em que de lá procedem às almas singulares, às quais caberá então a tarefa-única verdadeiramente importante para o homem – de lá retornar através da purificação que as liberta do sensível.¹²²

Esse é o caminho da conversão plotiniana, ou seja, é exatamente a distância existencial inteligível do Eros imanente como “bem estar” dentro de uma mesma continuidade.

Ora, o conhecimento para Plotino inicia-se no tempo percebido da faculdade sensível (*tó aisthetikón*). Portanto, implica a colaboração essencial dos sentidos ao processo do conhecimento, bem como o caráter ativo da sensação.¹²³

Desse modo, para Plotino:

Do conhecimento sensível à intuição do Uno, o caminho da alma cognoscente percorre os estágios da *impressão sensível*, da percepção e do sentimento, da paixão e da memória, da consciência - de - si e do conhecimento discursivo e, finalmente, da intuição. Entre o domínio do sensível e a fina ponta da intuição, estende-se o campo do conhecimento discursivo. Cabe-lhe uma função necessária com relação ao conhecimento sensível, pois é ele quem distingue, coordena e exprime no conceito, articula no discurso e comunica na linguagem tudo o que chega a alma por meio dos sentidos. O conhecimento do discursivo é, pois, um momento mediador, ou um degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do Inteligível.¹²⁴

¹¹⁹ O Uno por sua vez, é absolutamente independente ou é absolutamente em razão de si mesmo: é Liberdade absoluta. AF I, 210.

¹²⁰ EF VII, 277.

¹²¹ O sentido de “conversão” plotiniana distingue – se radicalmente da “conversão” cristã. AF I, 276. Nota 57. Ver também: AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. V.2, n.3 – S. Leopoldo: UNISINOS, 2001. P.243

¹²² AF I, 249.

¹²³ AF I, 48.

¹²⁴ AF I, 249.

É importante ressaltar que o dualismo de Plotino não é um dualismo gnóstico alma-corpo, mas um dualismo gnóstico finalista, isto é, da volta da alma para o corpo¹²⁵.

O homem é pensado em sua unicidade, o que implica a individualidade e pluralidade das pessoas, na sua liberdade expressa na transcendência da *psyché* sobre a *physis*, no dualismo finalista que atesta a presença da *psyché* na fronteira entre o sensível e o inteligível, enfim em uma socialidade cuja manifestação plena é a vida virtuosa (...).¹²⁶

3.1 Limites da ontologia neoplatônica: o gnosticismo

Plotino introduziu, pela escola neoplatônica, o conceito grego - *to êinai* - que significou uma superação de Platão e Aristóteles, embora tenha continuado no domínio do emanatismo essencialista grego.¹²⁷

Plotino encerrara a ontologia dentro da queda e retorno rejeitando qualquer idéia de criação como uma livre posição do outro¹²⁸. O “caminho da conversão”, ou seja, o retorno ao uno é propriamente uma conversão¹²⁹ em que o inteligível puro tem em mira alcançar um ápice trans-intuitivo e, nele, consumir-se misticamente na união com o Uno.¹³⁰ Nessa dialética gnóstica, segundo Lima Vaz, a transcendência é enganosa. Quer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo.¹³¹ Pode-se concluir, dizendo que o modelo de Forma que está subjacente à ontologia de Plotino e no neoplatonismo pagão, é uma ontologia emanatista.¹³² A seguir, cabe analisar na constituição da Forma em Lima Vaz, a recepção do cristianismo pela cultura greco-romana. Trata-se fundamentalmente do discurso sobre a Criação.

4. Ontologia da criação¹³³.

¹²⁵ Ver: (...), a alma voltada para o corpo (*pròs sôma*) e para a Inteligência (*pròs noun*); (...), a alma nos confins entre o inteligível e o sensível, idéia que se tornará comum na Patrística e na Idade Média. AF I 57. Nota 89.

¹²⁶ AF I, 49.

¹²⁷ AF I, 250. Ver supra. Nota 95.

¹²⁸ AF I, 250. Ver supra. Nota 109.

¹²⁹ EF I, 45.

¹³⁰ AF I, 249.

¹³¹ OH, 83.

¹³² AF I, 250.

¹³³ Trata-se, em Lima Vaz, do modelo metafísico Agostiniano, ou seja, da metafísica da diferença entre o Deus Criador e a alma criada, o que introduz, na ascensão intelectual, a dimensão essencial e constitutiva da liberdade e do amor. AF I, 277. Nota 64. Ver também: EF III, 267 -279; 298-299. Para uma compreensão histórica da Criação EF VII, 130 -133.

O paradigma neoplatônico do Uno, fora transmitido ao cristianismo que dele se serviu muito mais para se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo dessa fé.¹³⁴ Noção, aliás, reiterada por Lima Vaz, no que concerne à diferenciação ontológica entre os neoplatônicos e S. Agostinho¹³⁵:

A noção de Criação é uma noção-chave entre as que constituem o núcleo teórico das filosofias cristãs. Ela é teológica pela sua origem histórica na revelação bíblica e é filosófica pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas. A noção de criação oferece-nos, assim, uma instância exemplar da dialética fé-razão. Aqui a fé está presente como norma supra-racional do discurso da razão que, no entanto, procede guiado pela sua intencionalidade metafísica própria, recebendo da fé dados a serem levados em conta na solução do problema fundamental na gênese do múltiplo, mas não como um princípio de demonstração. Em suma, a fé opera aqui como “geratriz de razão”, na expressão de E. Gilson.¹³⁶

A criação é por definição, vinda ao ser dos existentes a partir do nada (*ex nihilo*), implicando duas consequências fundamentais: a afirmação do princípio criador como Existente absoluto e a inteligibilidade primordial do existencial na sua oposição radical ao nada¹³⁷. Nesse momento, o sistema neoplatônico rompe-se e, com ele, toda a tradição filosófica antiga. Categorias incompatíveis com os postulados fundamentais gregos como as de criação, pecado, graça e fé são introduzidos nele:

O caminho que leva do plotinismo ao agostinismo desenrola-se sob o signo da continuidade e da ruptura. É o caminho que assinala, na Patrística do séc IV, a passagem do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão. De um lado, a comunidade de um mesmo clima intelectual e espiritual une as duas visões do mundo; de outro, separa-as a ruptura do sistema neoplatônico clássico com a introdução, nele de categorias incompatíveis com seus postulados fundamentais como as de criação, pecado, graça e fé.¹³⁸

A síntese do pensamento antigo, sobretudo dos neoplatônicos, e a fé cristã será realizada por Sto. Agostinho na “*terceira navegação teológica*”¹³⁹:

¹³⁴ A. Puech citado por GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. p. 18.

¹³⁵ EF I, 45. Ver também EF VII, 277.

¹³⁶ EF VII, 123; 139-140.

¹³⁷ EF VII, 71.

¹³⁸ AF I, 250.

¹³⁹ De um ponto de vista teológico. G. Reale vê na concepção agostiniana do *amor (ágape)* a terceira navegação. EF VII, 153. Nota15.

No termo desse processo da trabalhosa assimilação cristã do neoplatonismo, marcado dramaticamente pelas controvérsias trinitárias e cristológicas do séc IV, situa-se a obra genial de Sto. Agostinho.¹⁴⁰

Desse modo, podemos perguntar com Lima Vaz: como e em que medida foi o neoplatonismo recebido e assimilado por Agostinho e quais os traços permanentes que imprimiu em seu pensamento?¹⁴¹ A resposta agostiniana, retomada por Lima Vaz,¹⁴² continua sempre discutida e, para a qual, sempre são propostas novas soluções.¹⁴³ A presença de Sto. Agostinho é irrecusável no seio de nossas opções mais profundas, e de todos aqueles dentre nós que, em fúria ou desesperança, “emigram para os bárbaros”, hão de cruzar sem remédio as linhas divisoras do itinerário agostiniano.¹⁴⁴

5. A ontologia criacionista de Sto. Agostinho.¹⁴⁵

O agostinismo é conhecido como “*metafísica da experiência interior*”. A experiência agostiniana, como um arquétipo do universal, eleva-se a um plano “*experencial*” e adquire sentido numa estrutura de valor¹⁴⁶. Dito de outro modo a experiência de Agostinho aparece-nos como uma experiência do espírito em sua acepção mais rigorosa.¹⁴⁷ Será em torno do conceito de “conversão e criação” que, segundo Lima Vaz, Agostinho travará a batalha sobre a interpretação de seu espírito:

“A conversão” de que as confissões nos dão inigualável testemunho, opera-se em planos diversos, é um movimento total da alma que se arranca ao pecado para dar-se a fé, à inteligência e ao amor, segundo um ritmo triádico especificamente agostiniano.¹⁴⁸

Ora, se poderia objetar, a “conversão”¹⁴⁹ agostiniana seria uma reflexão religiosa e não filosófica, no sentido a que nos propomos este estudo. Mas:

¹⁴⁰ AF I, 250.

¹⁴¹ AF I, 250.

¹⁴² Aqui Lima Vaz identifica sua filiação à tradição cristã e, por conseguinte, toda a sua filosofia. OH, 77.

¹⁴³ AF I, 250.

¹⁴⁴ OH, 77.

¹⁴⁵ AF I, 250. Para uma biografia de S. Agostinho em Lima Vaz. EF IV, 177-179.

¹⁴⁶ OH, 77-78

¹⁴⁷ OH, 78.

¹⁴⁸ OH, 78

¹⁴⁹ Lima Vaz fala de “conversões” de S. Agostinho que vão desde as conversões filosóficas às cristãs. EF IV, 182-197.

Se filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa a um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potência (ou *signata*, diria a lógica escolástica), que envolve justamente a passagem do “profano”, da região da “dissemelhança” (*Conf.*, VII, 10; *PL*, 32, 742) ou do pecado, que é uma “fuga de Deus” (*ibid.*, V, 2; *PL*, 706-707), ao “interior” assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus (*ibid.* VII, 10; *PL*, 32, 732), e esse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor – na “confissão” propriamente agostiniana – subindo a um plano de relação de pessoa a pessoa, que constitui como mostrou Scheler, o plano do Ato religioso.¹⁵⁰

Para Lima Vaz, a acusação de que a filosofia de Agostinho é uma mera filosofia religiosa - uma das “*desgraças do ecletismo*”¹⁵¹ torna-se a razão pela qual é preciso mostrar que é numa fidelidade à razão levada até o fim de suas exigências que a conversão de Agostinho se abre para a transcendência do Deus superior”; e talvez apareça assim que toda filosofia da religião é uma filosofia da transcendência.¹⁵²

O ponto de convergência da experiência de conversão agostiniana como conversão ao interior é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao superior – *superior summo meo* – (*Conf.* III, 6; *PL*, 32, 688). Nisto consiste todo sentido da dialética agostiniana.¹⁵³ O movimento dialético agostiniano (*interior* – *superior*) na conversão está de uma parte, em sua decidida orientação ao “interior”, de outra, em sua “comunicabilidade”, ou seja, em sua inserção no plano da razão¹⁵⁴.

5.1 Conversão e Criação¹⁵⁵

A compreensão agostiniana do tempo foi profundamente influenciada por Plotino e, contudo, dele se diferencia radicalmente¹⁵⁶. O tempo agostiniano é o lugar de “distensão” (*Conf.*, XI, 29; *PL*, 32, 825) em que o espírito se vê disperso no fluxo das imagens e no atropelamento dos desejos.¹⁵⁷ É importante, ressaltar a conjunção tempo-espaco, dita acima “*tempo é lugar*”, justamente porque a

¹⁵⁰ OH, 79.

¹⁵¹ Agostinho aparece assim, aos olhos do idealismo matematizante de Brunschvicg, que quer fundar também “ele sua filosofia religiosa, como uma das vítimas - ilustre embora entre todas – das desgraças do ecletismo”. Idem.

¹⁵² OH, 79 -80.

¹⁵³ OH, 79 -80.

¹⁵⁴ OH, 80.

¹⁵⁵ Ver Conversão e Criação em EF I, 44-45.

¹⁵⁶ Para a diferença entre processão plotiniana e criação agostiniana ver: EF III, 298.

¹⁵⁷ OH, 81.

passagem à interioridade e à transcendência será feita justamente por uma crítica dos esquemas cosmológicos.¹⁵⁸

A passagem, ou melhor, a experiência da conversão se deixa analisar por três componentes que eleva o todo da experiência acima da pura faticidade do empírico:

(i) Componente metafísico da beleza: na percepção da conveniência entre os corpos, que é reconhecimento da unidade e da beleza (*pulcritude*), é que se insere a dispersão espaço-temporal e aparece a primeira inadequação entre a norma ideal do espírito no ato de julgar e a deficiência do objeto. Os belos sensíveis aparecem “*locis est temporibus.pulchra*”(XXX,146) mas a norma ideal emerge já neste primeiro momento da experiência “*nec loco túmida ... nec instabilis tempore*”(ibid.)

(ii) Componente moral: as coisas temporais, com efeito, aliciam o espírito, que tomba da deleitação dos bens eternos para o “*bonum temporale*”(XX,138), e é arrastado na “variedade mutável” das espécies sensíveis (XXI,139).

(iii) Componente epistemológico: o tempo não é só o lugar da inadequação e da dispersão. Ele é, para o espírito, o lugar do erro. Se o erro é, essencialmente a mutabilidade, a que se sujeita a mente (XXX, 147) enquanto julga ser o que não é (XXXVI, 151), ele mostra a implicação temporal de um espírito que “procura o verdadeiro fora da verdade” (XXXVI, 152).¹⁵⁹

Assim sendo, o tempo é lugar de multiplicidade, dispersão e erro, enquanto considerado em si mesmo. Nele há uma lei inelutável que rege o espírito numa dialética da ilusão:

(...),a dialética da ilusão desdobra-se em três planos que são as três tentações do espírito no tempo: “*Volunptas, excellentia, spectaculum*”, a dispersão do prazer, a vontade de poder, a atitude estética de uma curiosidade contente consigo mesma (XXXVIII, 153-154; XLIX,164).¹⁶⁰

Segundo Lima Vaz, a dialética da ilusão da qual se tece a idolatria configura-se no espírito em luta com a “diversão” do sensível (“*carni resistere conatur*”, XX, 139). De um lado os materialistas, também chamados de “filhos da terra” (*γηγενεις*) e do outro os idealistas conhecidos como “os amigos das Idéias” (*ειδων φιλοι*)¹⁶¹ procuram realizar um absoluto espacial distendendo ao infinito a luz corpórea que parece escapar de algum modo à densidade da matéria (“*immensa spatia cogitatione format inaniter*”, ibid). Transcendência enganosa esta de querer transportar para a fora do mundo as próprias grades da imanência

¹⁵⁸ OH, 81.

¹⁵⁹ OH, 81-82.

¹⁶⁰ OH, 82.

¹⁶¹ OH, 82.

e da prisão no mundo (“*cum hoc mundo velle ire extra mundum*”, *ibid.*). Seja horizontal (materialistas) ou vertical (idealistas), o primeiro momento – estético – da experiência do tempo da conversão autêntica e o aprofundamento da experiência religiosa é para Agostinho uma crítica radical de todo esquema cosmológico, um decidido “recolher – se” a uma presença sempre presente, à contemplação de um objeto intemporal.¹⁶²

Aqui, segundo Lima vaz, o Santo de Hipona, dá novo sentido à vida contemplativa da tradição grega:

A vida contemplativa, o *bios theoretikós* de que a tradição filosófica transmitira a Agostinho os títulos de um longo e nobre passado, adquire aqui o sentido de um “repouso ativo” – “*agite otium*” segundo a palavra do Salmo 45,11 – (XXXV,151): que é emergir sobre a dispersão espaço temporal (“*ut a locis et temporibus vacet*”, *ibid.*) e buscar a unidade absoluta (“*unum certe quaerimus quo simplicius nihil est*”, *ibid.*) O “*otium cogitationis*” (*ibid.*) é a reversão do sentido primeiro que assume a componente “moral” na experiência da temporalidade. Lá dispersão; aqui recolhimento. E voltada a alma para o interior, está posta a condição para um avançar em sentido positivo na linha epistemológica - para a inquisição da verdade: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” (XXXIX, 154).¹⁶³

No entanto, é prudente considerar que para Sto. Agostinho a passagem à interioridade é um abandono dos quadros cosmológicos, da multiplicidade espaço - temporal, mas não é uma fuga mística:

Tal o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação criadora do Deus transcendente e procedendo, no transcorrer de um tempo finito, com seu início e seu fim, pela mediação da encarnação do Verbo, que Agostinho expõe na visão grandiosa descrita nos livros XI e XII do *De Civitate Dei*. Aí é vigorosamente rejeitada (*De Civitate Dei, XI,18-21*) a concepção do retorno eterno vulgarizada na filosofia antiga, e é estabelecida a estrutura cristológica do dinamismo histórico da ordem¹⁶⁴.

Trata-se da transcrição racional da experiência da existência de Deus que se manifesta na sentença: *Cogito, ergo veritas est*¹⁶⁵.

A reflexão agostiniana que deve levar a Deus inicia-se na dúvida da transcendência da verdade. Todavia não pode haver uma dúvida da dúvida, por

¹⁶² OH, 83

¹⁶³ OH, 53

¹⁶⁴ EF IV, 188.

¹⁶⁵ EF IV, 84.

consequente uma única verdade existe. Ela é a presença do espírito a si mesmo – o ato religioso:¹⁶⁶

Se o tempo se mostra como o lugar da dispersão e da queda, o “recolhimento” é uma tentativa de afirmar-se numa unidade supratemporal. Ora, ao superar a prova radical da dúvida, o “cogito” mostra sua participação necessária, não deduzida abstratamente, mas revelando-se no ato mesmo do espírito, à norma absoluta da verdade. Ele reveste-se assim da necessidade da norma ideal e faz-se “regra” (“*regulam ipsam quam vides*”, *ibid.*”) que julga o conteúdo da experiência em que se insere.¹⁶⁷

O “*cogito*” agostiniano de forma alguma é semelhante ao “*cogito*” cartesiano. Este último assume uma identidade estática da Idéia, ao passo que em Sto. Agostinho a busca da verdade, a organização da experiência em dialética, é um movimento do espírito. Ora a verdade não fica às voltas procurando a identidade consigo mesma. Ela simplesmente é. E justamente por isso a verdade transcende o espírito¹⁶⁸. Destarte, a verdade que transcende o espírito é uma exigência interna do próprio espírito:

Ao te transcenderes, diz, lembra-te que transcendes a alma no ato de raciocinar; dirige-te, pois para o foco onde se acende a luz da razão. E não é à Verdade que chega todo bom raciocinador? (*ibid.*) Ora, a Verdade transcendente, assim descoberta no mais íntimo da razão, é Deus (XXXI,147). E justamente porque Deus é presença antes de ser Idéia, descobrir o Deus-verdade é necessariamente, para Agostinho, entregar-se ao Deus-Amor. É um ato religioso na mais rigorosa acepção e, em virtude da travacão racional que o sustenta, é também a coroa de uma filosofia religiosa.¹⁶⁹

Até aqui, consideramos apenas a linha da racionalidade em Sto. Agostinho. No entanto, devemos considerar a concepção agostiniana da fé, pois é sua conjugação dinâmica com a razão que faz a originalidade e dá o sentido último à “*intelligentia spiritualis*”.¹⁷⁰

5.2 Forma em Agostinho: *rationes aeternae*¹⁷¹

O problema da Forma em Sto. Agostinho, diz respeito à natureza das Formas¹⁷² e ao lugar delas na mente divina:

¹⁶⁶ EF IV, 84.

¹⁶⁷ OH, 85

¹⁶⁸ “*Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti*”. OH, 85.

¹⁶⁹ OH, 85.

¹⁷⁰ OH, 86 e EF III, 305.

¹⁷¹ AF I, 251.

A teoria das Idéias, implicando a posição do Inteligível puro como objeto supremo do conhecimento, tem como consequência a gradação dos atos e hábitos cognoscitivos segundo a sua proximidade ou distância com relação ao mundo inteligível; e foi obedecendo a este critério que Platão estabeleceu a escala das formas do conhecimento na comparação da linha. Por outro lado, se o mundo das Idéias é a própria Inteligência divina, a orientação teocêntrica dos graus do conhecimento apresenta-se como consequência necessária da teoria das Idéias na sua transposição agostiniana¹⁷³.

Sto. Agostinho propõe duas vias de acesso para se chegar ao conhecimento das Formas como *rationes aeternae* dos seres:

- (i) Via reflexiva: mostrar-nos a existência das Idéias inferida necessariamente na ordem racional do mundo e das razões específicas segundo as quais os seres se distinguem em classes diversas: razões essas que não podem existir senão na mente do Criador e às quais convém justamente o nome de Idéias.
- (ii) Via intuitiva: para nela progredir é necessário que a inteligência purifique o seu olhar interior e se una a Deus pelo amor: assim, iluminada pela luz inteligível que flui da fonte divina, contemplará nessa luz as Idéias como “razões eternas” (*rationes aeternae*) dos seres.¹⁷⁴

Ele fará repousar sua concepção estrutural do espírito sobre o fundamento da teoria das Formas em seu aspecto *exemplarista* (*as Idéias na mente divina como paradigmas das coisas criadas*), isto é, a percepção reflexiva da qual falamos acima, e sobre a *doutrina da iluminação* da percepção intuitiva. Essa estrutura tomará a forma de:

- (i) *Estrutura noética* do espírito, enquanto ele conhece, reflete os exemplares das Formas e
- (ii) *Estrutura pneumática* do espírito que enquanto livre sobe degraus do conhecimento e do amor até o Inteligível supremo e o Bem supremo – Deus.¹⁷⁵

Desse modo, o conceito de Forma possui dupla dialética:

- (i) Do ponto de vista estático, a reflexão enumera os níveis do conhecimento e do amor que lhe corresponde, assim como as características próprias de cada um deles.

¹⁷² Quanto à natureza das Formas, Agostinho define como *principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes*, no que concerne ao lugar das Formas: *eodem modo sese habentes*. AF I, 251.

¹⁷³ Para Sto. Agostinho essa consequência não era, de resto, senão a tradução intelectual da sua experiência existencial de Deus ou de sua “conversão”. AF I, 251. Ver também EF IV, 182ss.

¹⁷⁴ AF I, 251.

¹⁷⁵ AF I, 252.

(ii) Do ponto de vista dinâmico que acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante através desses níveis.¹⁷⁶

Consideremos agora somente o ponto de vista estático-noético, ou seja, da reflexão exemplarista das Formas. Nela é possível, segundo Sto. Agostinho distinguir a Forma, o Hábito e o Ato. Sendo que, para cada uma dessas atividades noéticas, em cada nível definido, estende-se uma dupla dialética (*fé-razão*). Destarte, temos:

(i) *A Forma*: além do conhecimento sensível, através do qual nos chega a notícia do mundo exterior, podemos distinguir a *fé*, a *razão* e a *inteligência*. (...) a *fé* precede a *razão* e é condicionada pela *razão* e a *razão* que, igualmente, é pressuposta pela *inteligência* e é elevada pela *inteligência* ao nível de uma *ratio superior*.

(ii) *Do Hábito*: (...) de um lado, a *ciência (scientia)*, que se exerce no domínio da *razão* e, de outro, a *sabedoria (sapientia)* que é própria da inteligência. A primeira se ocupa com as coisas temporais, a segunda com as realidades eternas. Sobre a ciência paira, no entanto, a ameaça de ceder a vã curiosidade (*curiositas vana*) ou de se tornar uma falsa ciência se não se submeter à regra da sabedoria.

(iii) *Dos Atos*: que caracterizam a *razão* e a *ciência* de um lado, a *inteligência* e a *sabedoria* de outro, os primeiros se orientam, segundo a sua destinação própria, para o campo da ação, os segundos voltam-se para a fruição da *contemplação*, sendo que a primazia da contemplação estabelece entre eles a hierarquia que traduz a superioridade da *sabedoria* sobre a *ciência*.¹⁷⁷

A dupla dialética agostiniana é um itinerário que obedece a lógica da fé, cujo princípio e fim é o Amor que procede de Deus.¹⁷⁸

O Amor é um ato de fé, cuja iniciativa é de Deus. Perpassa toda a História – campo de batalha dos deuses – onde se trava a dramática e definitiva vitória do Deus verdadeiro sobre todos os deuses na existência real do corpo de Cristo¹⁷⁹.

O Verbo divino que se fez carne é o “*sacramentum magnum*” (XVI, 134 - 235) e é, sem oposição o Deus interior, a Luz interna do espírito.¹⁸⁰ Esta Luz é a Igreja - tempo privilegiado¹⁸¹ como expressão paradoxal da criatura e de sua

¹⁷⁶ AF I, 252.

¹⁷⁷ AF I, 252-253.

¹⁷⁸ Aqui como “ordem do amor” (*ordo amoris*). Ver também: EF IV, 194-197e AF I, 253.

¹⁷⁹ OH, 87.

¹⁸⁰ Jesus de Nazaré é o evento único e o Fato Central, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda história. OH, 201; 87.

¹⁸¹ EF III, 268. “Aqui, com efeito, a realidade total e absoluta, aquela que aparece antecipada na “figura” e que será totalmente manifestada na ‘consumação’, existe e age num tempo histórico e confere a este tempo a dignidade de um *Kairós* supremo” em OH, 204.

Forma, que de uma só vez¹⁸², realiza a dupla dialética de *ascensus via resolutionis* (do singular ao universal) e de *descensus via compositionis* (do universal ao singular).¹⁸³

Pela Igreja católica (espírito universal), denominada assim não somente por seus fiéis, mas também por seus adversários¹⁸⁴, recebemos a marca de sua eternidade¹⁸⁵. Desse modo, segundo Agostinho, a Providência divina serve-se da criatura mutável para que seja submissa às *rationes aeternae*¹⁸⁶ e conquiste com ela a felicidade.

Toda criatura mutável, diríamos figura é uma Forma, tão somente, se em participação com a Forma (eidos) universal (católica). Sto. Agostinho usa dois termos *forma e espécie* que significam aqui, no fundo, a Forma divina que faz com que cada coisa seja o que é.¹⁸⁷

¹⁸² *Hapax*: De uma só vez no tempo-espaço. EF III, 227; 268. (*efápax, semel uma só vez*) em OH, 203. Nota 110. “De uma vez por todas” em DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964, p.7

¹⁸³ EF VII, 180. Na mesma direção da Forma Vaziana apontam AGOSTINHO, Santo natureza do Bem.cap. 30 ,p.39. Von Balthasar: *The Church, here, is two things: ascending matter, longing for conversion(i, é, man , who in his aversion from God had turned away , in guilt , to his materiality and is now struggling towards the light) , and also light , descending from the heavenly Jerusalem of Love. Concretely, the Church is the ever-increasing mutual penetration of these two elements, which were “created in the beginning as “heaven and earth. Together they are “the spiritual and carnal members of His Church”. (XIII,12(...)).¹⁸³ BALTHASAR. H. U. Von. *A Theological Anthropology* .p.19 e E. Gilson: Só o cristão o possui, mas todos os cristãos possuem – não juntos. Os homens que amam a Deus são unidos a Ele pelo Amor que têm por Ele, e também são unidos entre si pelo Amor comum que têm por Ele. Um povo, uma sociedade, é o conjunto dos homens unidos na busca e pelo amor de um mesmo bem. Portanto, há povos temporais, unidos no bem para a busca dos bens temporais necessários à vida, o mais elevado dos quais, por comportar todos os outros, é a paz, essa tranqüilidade que nasce da ordem. Homens como os pagãos, também os cristãos vivem em cidades temporais, colaboram para sua ordem e dela tiram proveito, mas, quaisquer que sejam suas cidades temporais, todos os cristãos de todos os países , de todas as línguas e de todas as épocas são unidos por seu amor comum ao mesmo Deus e pela busca comum da mesma beatitude. Formam, portanto, também eles, um povo, cujos cidadãos se recrutam em todas as cidades terrestres e cuja sede mística pode ser chamada de “Cidade de Deus”. Todos os eleitos dela são membros, os que foram os que são e os que ainda estão por vir. Hoje, as duas cidades permanecem mescladas uma à outra, mas serão finalmente separadas e distintamente constituídas no dia do Juízo final. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*.p.156-157.*

¹⁸⁴ Lima Vaz utiliza-se do original em latim, citando os capítulos, abreviando *De Vera Religione* por DVR cf.OH, 80.Nota10; 12. Aqui utilizamos da mesma abreviação e da marcação dos capítulos à tradução do original, por Ir. Nair de Assis Oliveira, CSA. AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987. Ver acerca da Cidade de Deus e a cidade dos homens em santo Agostinho. DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964, p.8-9.

¹⁸⁵ AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987cap. XIX

¹⁸⁶ AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987cap. XIX

¹⁸⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987cap. XIX; Ver capítulos XXXV – XXXVI. Ver também p.162-163 AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

Assim, conclui Lima Vaz, de seu substancial alimento nutrida, a razão pode caminhar “a *visilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeternae*” (XXIX;145).¹⁸⁸

6. De Boécio a Sto. Tomás de Aquino¹⁸⁹.

Essa concepção ontológica da Forma, conforme dito acima permaneceu viva, sobretudo, em Boécio:

A abertura plotiniana de um novo horizonte ontológico propiciou, desta sorte, de um lado as condições para a evolução da ontologia neoplatônica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e, de outro, deu origem à doutrina porfiriana do Primeiro Princípio como esse (*to êina*) infinito que através de Boécio será transmitida a idade média e, finalmente, integrada à exegese do *Ego sum qui sum*.¹⁹⁰ Essa contribuição decisiva de Plotino para a metafísica do Bem é acolhida pelo Criacionismo cristão e transmitida à Idade Média sob a égide de Santo Agostinho e da tradição do neoplatonismo representado por Boécio e pelos escritos pseudodionisianos, estes refletindo o ensinamento do neoplatônico Proclo, que o *Liber de Causis* ajudará a difundir.¹⁹¹

Da tradição neoplatônica, sob a tutela de S. Agostinho, Boécio apreende que o conhecimento é percebido primeiramente como sensação estética, no eterno hoje - tempo catacrônico¹⁹² - de Deus:

Para ele, como para Agostinho, a sensação não é uma paixão sofrida pela alma em conseqüência de alguma ação do corpo, mas sim o ato pelo qual a alma julga as paixões sofridas por seu corpo. As paixões sofridas convidam – nos simplesmente a voltarmos para as Idéias. Deus é eterno ,e a eternidade é a posse total, perfeita e simultânea de uma vida sem fim (*aeternitas est interminabilis vitae totasimul et perfecta possessio*); Deus vive , pois, num perpétuo presente¹⁹³.

Boécio preserva o “tempo - supratemporal”¹⁹⁴ - paradoxal da forma, conforme vimos na análise do tempo entre Plotino e S. Agostinho.

Faz-se necessário, nesse momento, perpassar com Lima Vaz, o complexo solo cultural que culminará na obra de Santo Tomás de Aquino.

6.1 As fontes Árabe-judias.

¹⁸⁸ OH, 87.

¹⁸⁹ *Anicius Manlius Torquatus Boethius* (480-524). Ver EF IV, 200.

¹⁹⁰ EF VII, 119 -120.

¹⁹¹ EF VII, 183.

¹⁹² EF III, 228.

¹⁹³ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. p. 169-170

¹⁹⁴ OH, 85.

Começemos por delimitar o interesse nesse tema tão vasto. Consiste especificamente em descrever com Lima Vaz os caminhos que levaram a formação intelectual do século XIII. Sob influência do pensamento de Aristóteles, que será por excelência o teólogo para os árabes, embora a ele tenham sido atribuídos impropriamente obras de neoplatônicos,¹⁹⁵ o pensamento árabe e judeu partiam da premissa fundamental da noção do Deus transcendente e criador.¹⁹⁶

A filosofia árabe divide-se em duas grandes correntes: a oriental, de características antifilosófica cujas grandes expressões foram: Al-farabi e Avicena e a ocidental com Avempace e Averróis¹⁹⁷. Na esteira vaziana, o contributo do pensamento de Al-Farabi, foi a de conceber a distinção real de *essência* e *existência* nos seres contingentes. Uma vez que as essências são necessárias, a existência não está incluída na compreensão da essência dos entes finitos: ela não pode ser senão um *acidente* da essência.¹⁹⁸ Posição retomada por Avicena e posteriormente criticada por Santo Tomás.

Avicena era um gênio. Sua doutrina consistia num aristotelismo profundamente transformado pelo neoplatonismo.

Para Avicena, cada essência é o que é nas suas notas constitutivas ("*equinitas est equinitas tantum*"), indiferente em si à singularidade e à universalidade. Nos indivíduos, a essência é singular. Na inteligência, é universal. E se a essência é neutra ou indiferente, todo o problema de Avicena será explicar a razão da existência dos seres singulares. O pensador árabe tentará tal explicação sem sair do plano das essências mesmas.¹⁹⁹

É possível verificar na doutrina de Avicena influências decisivas no pensamento a partir do século XIII, sobretudo em Duns Escoto²⁰⁰.

Dentro do seu esquema necessidade = existência, contingência = essência Avicena constrói um sistema *emanatista*, de estrutura nitidamente neoplatônica e que Santo Tomás criticará (ver *De potentia* q. III, a. 16, c.). Conhecendo-se a si mesmo, o primeiro necessário produz

¹⁹⁵ Os livros IV–VI das *Enéadas* de Plotino formaram a substância do tratado que circulou entre os árabes como nome de Teologia de Aristóteles. E um resumo dos *Elementos de Teologia* de Proclo (o *Liber de causis* dos latinos) foi também atribuído sem discussão ao Estagirita. EF I, 12.

¹⁹⁶ EF I, 11, 17-18.

¹⁹⁷ No oriente *Al farabi* (+ 950) e *Ibn-Sina* (*Avicena*, 980-1030) e no ocidente *Ibn-Badja* (*Avempace* +1138) e *Ibn-Roschd* (*Averróis*, 1126 -1198). EF I, 12.

¹⁹⁸ EF I, 12.

¹⁹⁹ EF I, 13.

²⁰⁰ EF I, 13.

(necessariamente) o primeiro ser causado que é a primeira inteligência . A partir daí a hierarquia dos seres se desenrola em ritmo triádico: pensando a Deus, a primeira inteligência produz a segunda inteligência; pensando-se como *necessária* em virtude de sua causa (Deus), ela engendra a alma da primeira esfera, pensando-se, enfim, como contingente na sua essência, engendra o corpo da primeira esfera. O processo recomeça com a segunda inteligência com relação à primeira (assim Deus só é criador imediato da primeira inteligência), até que atinjamos a última inteligência, aquela que preside o orbe da lua, que não produz uma nova inteligência, mas irradia as “formas” e as substâncias inteligíveis: as primeiras informam o sensível, as segundas são as almas humanas que se dispõem, pela percepção e comparação das coisas sensíveis, a receber em si a irradiação das formas inteligíveis que provem da última inteligência separada. Nisto consiste o ato de conhecimento. E esta última inteligência separada se constitui como o intelecto agente (o *nous poietikós*, de Aristóteles) comum a todos os homens.²⁰¹

A filosofia de Avicena atinge problemas capitais de uma metafísica criacionista; Doravante sua influencia na escolástica tardia.

No ocidente, a filosofia árabe encontrará duas grandes expressões nas obras de Avempace e Averróis. O primeiro segue a doutrina de Avicena e suas conseqüências. O segundo, porém, é o comentador por excelência de Aristóteles, cuja influência será no mundo cristão moderno marcado pelo racionalismo e, no mundo islâmico, do essencialismo religioso.²⁰²

Averróis seguiu, com um rigor inflexível, a doutrina aristotélica. Combateu duramente Avicena e sua tentativa de conciliar necessidade e contingência. Aristotélico de rígida ortodoxia, Averróis, como Aristóteles, exclui qualquer noção de criação. Tal como pensa o cristianismo. Por isso, seu sistema “*monopsiquista*” foi incansavelmente combatido pelos cristãos:

Retomando a inspiração primeira e original de Aristóteles, a metafísica averroísta é uma *ontologia da substância*. Para a substância ser e existir são uma e a mesma coisa, e o problema da existência como *começo* (ou *fim*) da substância na ordem do ser é destituído de toda significação filosófica: a noção de criação não tem lugar algum na ontologia averroísta, como não tem na ontologia aristotélica. O ser se predica da substância segundo o esquema das dez categorias. E se a substância é eterna, é porque é universal e necessária. Se os indivíduos nascem e morrem (em vista da potencialidade da matéria), o filósofo não tem de se ocupar deles. Mas a eternidade da substância exige a eternidade do movimento de geração e corrupção segundo as mesmas espécies, e esta eternidade basta para integrar o mundo sensível na ontologia do necessário.²⁰³

²⁰¹ EF I, 14.

²⁰² EF I, 15.

²⁰³ EF I, 16.

Destarte, para Averróis, é a própria inteligência humana que realiza formalmente a separação dos conceitos universais que é uma só para todos os homens. Tal doutrina tornou-se inaceitável para o cristianismo.

A filosofia judia seguiu paralela à filosofia árabe e sua influência não foi menor. Avicébron e Maimon foram duas grandes expressões do pensamento judeu no contexto em questão²⁰⁴. O primeiro, como os árabes, parte da teologia inspirando-se no princípio da vontade criadora de Deus seguindo o paradigma neoplatônico:

A cada idéia universal na inteligência corresponde uma “forma” na estrutura do real; cada “forma” atualiza segundo uma ordem hierárquica, a *matéria universal*, pura potência, que introduz nos seres finitos a composição característica da criatura²⁰⁵.

Duas das doutrinas de Avicébron perpassaram a história da filosofia escolástica. Trata-se da “pluralidade das formas” e da “universalidade da matéria”.²⁰⁶

Outra importante expressão do pensamento judaico, nesse contexto, foi Maimon. Seguindo o aristotelismo de Averróis, Maimon recusou o monopsiquismo característico do primeiro. Ao contrário do comentador, Maimon atribui a cada homem um “intelecto possível” que, segundo a medida da ciência adquirida nesta vida, se reúne após a morte ao intelecto agente único²⁰⁷. A inflexão apofática do ser na doutrina de Maimon será, de fato, importante contributo à filosofia escolástica. Este recusa à inteligência humana qualquer conhecimento positivo do que Deus é; apenas podemos conhecer que ele é²⁰⁸.

A rápida difusão da filosofia árabe-judia, concomitantemente às obras completas de Aristóteles tornar-se-ão condições de ebulição do pensamento medieval. A razão cristã deverá fazer imenso esforço na conciliação das relações entre fé e razão²⁰⁹.

²⁰⁴ *Ibn Gebirol* (Avicébron ou Avencebrol, 1021-1070) e *Moisés ben Maimon* (1135-1204). EF I, 17.

²⁰⁵ EF I, 17.

²⁰⁶ EF I, 17.

²⁰⁷ EF I, 17.

²⁰⁸ EF I, 18.

²⁰⁹ A “crise” do século XIII era para o pensamento cristão, uma crise de crescimento. Os esquemas herdados da “razão agostiniana” e neoplatônica se mostravam inadequados para

6.2 O capítulo dos tradutores latinos.

Denominamos assim, com Lima Vaz, esse momento do discurso fundamental à história da escolástica, especificamente, a obra de Santo Tomás de Aquino. Diz-se, desse modo, a decisiva contribuição dos eruditos medievais na difusão de Aristóteles e da filosofia árabe-judia:

Apenas quando estiver suficientemente avançado o monumental trabalho de edição crítica das traduções medievais – o *Aristóteles latinus*, contendo as traduções de Aristóteles do grego, o *Averróis latinus*, contendo as traduções latinas de Averróis e as traduções de Aristóteles do árabe, e o *Plato latinus* contendo as traduções latinas de Platão – que está sendo levado a cabo sob os auspícios da União Internacional das Academias, será possível escrever o capítulo fundamental da história do pensamento medieval, que é o capítulo dos tradutores²¹⁰.

Não é nosso objetivo aprofundarmos nessa questão. Todavia faz-se necessário salientar dois fatores que, segundo Lima Vaz, determinam a penetração das traduções no pensamento medieval:

A atitude da Igreja, primeiramente francamente hostil a Aristóteles, depois aceitando sua presença, finalmente encorajando a assimilação cristã do aristotelismo; e em segundo lugar, o trabalho mesmo das traduções que se desenvolve ao longo de todo o século²¹¹.

Será nesse tempo “renascimental”²¹² que em meados do século XIII, Aristóteles entra oficialmente na Faculdade de Artes da Universidade de Paris. O lugar oficialmente reconhecido desse intenso diálogo será o das Universidades.

6.3 Da Universidade à Escolástica.

A Universidade surge no contexto das escolas urbanas que haviam suplantado as escolas monásticas. Entretanto, surge com função político-religioso que lhe dá plena significação – a existência da Europa como uma

captar e assimilar as dimensões novas trazidas ao seio do mundo cristão pela “razão” aristotélica sobretudo a sua noção de “natureza” centro autônomo de operações específicas. EF I, 29.

²¹⁰ EF I, 18

²¹¹ EF I, 19.

²¹² Ver AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2, n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001.

cristandade. Destarte, a Universidade se constitui como um órgão institucional do corpo religioso-político da cristandade, ao lado do sacerdócio e do império²¹³.

Interessa-nos mais acerca da tênue linha de fronteira entre fé e razão nas *quaestiones quodlibetales* característica da escolástica²¹⁴. Isso porque eram nas *disputationes* que a tensão entre *auctoritas* e *ratio* mostrava toda a sua significação como uma busca ardente da “inteligência” no seio mesmo da fé²¹⁵. A disputa era fruto de um coração inquieto no interior de cada homem. Brotava da fé da Igreja - dos textos das *auctoritates* - e a ela retornava como *fides quaerens intellectum*²¹⁶:

O equilíbrio da *auctoritas* e da *ratio* no interior da *disputatio* mostra-se desse modo, como dizíamos, o lugar privilegiado de onde se pode situar numa justa perspectiva o problema da “razão” e da “fé” no seu sentido especificamente medieval, tal como o formulou e tentou resolvê-lo o século XIII²¹⁷.

Para Lima Vaz, os métodos da *lectio* e da *disputatio* constituem os instrumentos essenciais do que se chamou de Escolástica medieval. Período criativo de viva audácia intelectual. À Escolástica medieval, o ocidente deve a “renascença” da tradição filosófica grega. Sobretudo, noções capitais de sua autêntica criatividade como as idéias de “pessoa” e “liberdade”.

Depois da “*terceira navegação teológica*” realizada por Sto. Agostinho²¹⁸, outro grande Medieval vai dar-nos finalmente a síntese de Platão e Aristóteles e, com isto, uma formulação adequada do objeto da ontologia clássica.²¹⁹ A Ciência do Ser, tal como pensada até então, reconhecerá na Escolástica, mas especificamente na obra de Santo Tomás, seu ápice.

Sto. Tomás de Aquino suprassume a tradição que ele herdará dos Padres da Igreja, mas também dos filósofos. Não criará nada de novo, ao contrário, reafirmará com tal ou mais força a criatividade de Deus que aprendera desta. S.

²¹³ EF I, 21.

²¹⁴ Trata-se de comentários sobre sentenças acerca de qualquer assunto. Ver AF I, 23.

²¹⁵ AF I, 24.

²¹⁶ EF I, 23.

²¹⁷ EF I, 24.

²¹⁸ EF VII, 71. Nota 127. Ver supra.

²¹⁹ OH, 69.

Tomás de Aquino escandalizar-se-ia se fosse celebrado como um inovador. Tudo aquilo que fazia, segundo ele próprio, era voltar às fontes²²⁰:

Seria uma simplificação arbitrária conceber o uso das *auctoritates* pelos pensadores medievais como a veneração quase mítica de textos mumificados. Todos eles poderiam fazer suas as palavras célebres de Santo Tomás: "... *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*"²²¹.

7. *Contemplata aliis tradere*²²².

Os interstícios profundos da obra de Santo Tomás, segundo Lima Vaz, são explicados pela sua vocação e vida interior:

Santo Tomás viveu, sim, uma extraordinária aventura: mas foi uma aventura toda interior. Na sua significação mais profunda, aventura da santidade, motivação última sem a qual dificilmente se compreenderiam suas audácias intelectuais. [...] aventura da inteligência que seria inexplicável fora do contexto de uma contemplação orientada para a missão própria do frade pregador²²³.

Santo Tomás é incompreensível fora da tradição a que pertencia. Sua obra e sua vida brotavam de uma fé vivida institucionalmente no corpo da Igreja Católica Romana:

Fora dessa perspectiva do *contemplata aliis tradere*, é impossível compreender sua obra como uma obra típica – a mais genial sem dúvida – de “filosofia cristã” tal como a Idade Média a concebeu: a busca da “inteligência” no seio do universo da fé, de uma fé vivida institucionalmente no corpo da cristandade que era o corpo mesmo da Igreja. Nesse sentido a obra de Santo Tomás, como a de um São Bernardo e mesmo de um Abelardo no século XII ou de um Santo Anselmo no século XI, obedece a uma inspiração e uma lei de desenvolvimento intimamente ligadas às exigências - espirituais e institucionais - da vida da Igreja na sua época²²⁴.

Desmembrar Santo Tomás da tradição católica implica, dentre outros, reduzir a Escolástica (na acepção medieval) a um verbalismo vazio, perdendo-se em discussões estéreis.²²⁵ Destarte, o caminho de Santo Tomás e cremos, também de

²²⁰ Dizer de um autor que é um *novo* significa condená-lo: ou acusá-lo de heresia malfazeja. Os criadores, numerosos na Idade média, recusam essa suspeita. Afirmam que são imitadores de autoridades veneráveis. Retomam, dizem eles, idéias antigas, limpam-lhes a poeira e as fazem *Renascer*. LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. p. 67– 68.

²²¹ EF I, 23.

²²² “Distribuir aos outros os bens alcançados pela contemplação.” EF I, 29.

²²³ EF I, 29.

²²⁴ EF I, 29-30.

²²⁵ EF I, 24.

Lima Vaz, foi o caminho de quem procura *intus legere* pela claridade da fé. Essa conversão interior em busca do *interior intimo meo* recebeu contribuições da filosofia grega, no entanto:

Como para todos os empréstimos que o cristianismo tomou do helenismo, trata-se desde esse que é o primeiro, segundo sabemos, muito mais de se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo dessa fé²²⁶.

Mesmo nos trabalhos estritamente técnicos, como o de comentar Aristóteles, a perspectiva de Santo Tomás era de contemplação teológica. Para ele a filosofia não era a sabedoria suprema²²⁷. Era antes um movimento elíptico de duplo foco:

[...] diríamos que o movimento total do pensamento de Santo Tomás descreve uma *elipse* e não um *círculo*. É uma teologia que é gerada pela conjugação de um *duplo* foco: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia). Duplo foco, mas gerando um único movimento ou uma mesma curva. Ao contrário, a imagem que poderia exprimir a curva de pensamento das teologias agostinianas (como a de São Boaventura) ou do aristotelismo averroísta, é uma imagem *circular*. Apenas *um* foco gerador de evidência e demonstração Deus, no primeiro caso; a natureza, no segundo. E uma única forma de conhecimento que se exerce imperiosamente: no primeiro caso, a fé; no segundo, a razão. A originalidade de Santo Tomás consistiu em descobrir *que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem* podem realmente conjugarem-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa²²⁸.

Será a partir desse duplo foco que, por um lado, permiti o movimento próprio da razão aristotélica - *secundum fidei doctrinam, et Aristotelis* - conforme entendia Santo Tomás e, por outro, iluminar o foco de inteligibilidade da estrutura metafísica subjacente à visão bíblico-cristã. É dessa contemplação do Deus Criador que emergirá a luz da metafísica do ato de existir (*Esse*) como o pólo de uma nova *forma*.

²²⁶ A. Puech, citado em: GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2001.p.18.

²²⁷ EF I, 31.

²²⁸ EF I, 32.

Capítulo II

1. Sistematização da forma como Esse em Tomás de Aquino²²⁹.

Santo Tomás de Aquino realiza, aos olhos de Lima Vaz, a síntese entre Platão e Aristóteles. Dá o último e mais audacioso passo da inteligência metafísica (*noús*) na sua inquisição do ser,²³⁰ pondo termo adequado ao objeto da ontologia clássica²³¹. Por isso o situamos²³² como paradigma da noção vaziana de forma.

O Doutor Angélico herdará do legado grego, por um lado uma noção do movimento da inteligência em que o juízo aparece em seu caráter sintético como a superação *in limine* do imobilismo eleático (cf. In 1 *Metaphys.*, lec. 9; *Cathala*, 138 -139)²³³ e por outro a crítica aristotélica do relativismo sofístico de onde emergirá a necessidade absoluta para a inteligência de uma determinação em seu objeto e de introduzi-lo assim na ordem do ser e da unidade.²³⁴ Da tradição bíblico patrística na leitura da versão greco-latina da passagem do êxodo (3,14) em que Deus se autoneia a Moisés como sendo O que é (*Eu sou o que*

²²⁹ Bibliografia secundária: AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2, n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001. AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Ed. Unesp –S. Paulo: 1999; e da mesma obra os seguintes textos: *Introdução do tradutor; Exposição sobre os Perihermeneias*, Livro I, cap.3; *Exposição sobre os segundos analíticos de Aristóteles*, Livro I, cap.25; *Proêmio ao Comentário à Metafísica de Aristóteles*. AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica. q.85*. Vol II. 2ª. Ed. Bilingüe - UCS: Porto Alegre, 1980. AQUINO, Santo Tomás. *O ente e a essência: De ente et essentia*. Edição Bilingüe. Ed. Vozes Petrópolis: 1995. AQUINO. Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin-Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. BALTHASAR. H. U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Ed. Martins Fontes, São Paulo. 2001. No excelente artigo dedicado a H.C. Lima Vaz S.J por LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113 Belo Horizonte Junho 2006. MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Ed. Loyola: São Paulo: 2001

²³⁰ EF VII, 88. Ver também EF I, 33; 40

²³¹ OH, 69.

²³² Para uma biografia de Sto. Tomás em Lima Vaz . Ver EF IV, 209-211.

²³³ Lima Vaz fala também das contribuições de duas fontes: a tradição bíblica patrística na leitura da versão greco-latina da passagem do êxodo (3,14) em que Deus se autoneia a Moisés como sendo O que é (*Eu sou o que Sou*); a tradição neoplatônica do existir (*einaí*) em EF VII, 88. Ver também OH, 69.

²³⁴ OH, 69-70.

Sou)²³⁵. A síntese dessas posições surge na clássica doutrina tomista do “*ens primum cognitum*”,²³⁶ onde:

O ser se mostra a determinação primeira do objeto da inteligência, e este obedece no ato mesmo de sua posição ao primeiro princípio fundado sobre a oposição do ser e do não ser (Ia. Ilae. q.9. a. c.) ao defrontar seu objeto, a inteligência instala-se imediatamente no reino do ser.²³⁷

A *aporia* platônica consistia na tentativa de elucidar a questão de como conciliar forma e matéria. Por causa da dificuldade desta questão, Platão foi obrigado a afirmar as idéias.²³⁸

Tomás, com Aristóteles, crítica a forma platônica, isto é, a idéia separada da matéria.²³⁹ De fato, o verbo *aphairesís* é encontrado em várias passagens dos escritos de Platão,²⁴⁰ mas não parece que seu uso seja “especializado”. Platão emprega vários verbos em sentidos bastante similares, e quase sempre se trata de dar uma Idéia de algo “separado de algo”.²⁴¹ Tomás admite que o *eidos* comece sim por ser isolado da matéria²⁴² mas não de forma des-ontologizada.²⁴³

²³⁵ EF VII, 88.

²³⁶ Cf. *De ente et essentia*, *Proem.*; *De Veritate*, q.1 a.1; I q. 1 a. 2 c., etc. Ver também: OH, 70.

²³⁷ OH, 70.

²³⁸ AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q.5 p.111. Ver também: “Platão errou ao estabelecer formas naturais essencialmente fora da matéria, como se a matéria fosse acidental para as espécies naturais. E de acordo com isto a realidade natural poderia ser predicada com verdade de coisas sem matéria. Nós, porém, não pensamos desse modo e assim não há equivalência.” Resposta às objeções da q.4 a.6 em AQUINO. Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. p.375. Ver também: AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin-Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.p.7.

²³⁹ Como é sabido, a concepção Aristotélica da forma distingue-se da concepção platônica da idéia, tanto do ponto de vista gnosiológico quanto do ponto de vista ontológico em EF VII, 152. Ver também: Ora, como se prova no Livro VII da Metafísica, visto na substancia sensível encontrar-se o próprio todo, isto é, o composto, e a noção, isto é, sua forma, por si gera-se e corrompe-se o composto, mas não a noção ou forma, mas apenas acidentalmente. “De fato, não se faz a casa ser”, como se diz no mesmo lugar, “mas esta casa”. Ora, o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que se refere a ele por si; assim, as formas e as noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si são em movimento. É assim que dizem-lhes respeito as ciências e as definições como o Filósofo diz no mesmo lugar. Pois, as ciências das substancias sensíveis não se baseiam sobre o conhecimento de algumas substancias separadas dos sensíveis, como se prova no mesmo lugar. AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.2 p. 111-112.

²⁴⁰ Ver *Phaed.* 67 A, 69 B; *Rep.* VII, 254B; *Parm.* 158 C; *Pol.* (o político) 280 C; *Phil.* 26 A; *Tim.* 35 B. cf. MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I p. 22.

²⁴¹ Sobre o uso do termo *aphairesís* em Platão ver: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I p. 22. Nota 74. Ver Supra Capítulo 1.

²⁴² OH, 70.

²⁴³ “[...] mas não sem as carnes e os ossos de modo absoluto”. AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.2 p.112

Tomás conclui que por agirem assim, pitagóricos e platônicos caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis.²⁴⁴

Ora, se o juízo é uma síntese de determinações objetivas, não há necessidade de hipostasia-lo²⁴⁵. Tomás sabe que não se faz a casa ser, mas esta casa, na afirmação do juízo, garante a unidade do ato intelectual perfeito e esta, é uma conquista do objeto. Tal unidade seria incompatível à Forma separada tal como postulada por Platão.²⁴⁶ Desse modo, o *eidos* é como para Aristóteles imanente a *hylé*. É nela que a inteligência vai desocultá-lo²⁴⁷, mediante um processo sensitivo-racional.

Segundo Lima Vaz, para Aristóteles o *eidos* deverá ser reintegrado de alguma maneira na unidade concreta em que objetivamente se realiza.²⁴⁸ Aqui é importante, ter sempre em vista esta noção de unidade concreta da tradição aristotélica²⁴⁹. A forma separada – o *eidos* – outrora não indicada em Platão é, portanto, uma volta ao individual concreto²⁵⁰.

Esse primeiro momento da *anámnese* intelectual aristotélica, constitui-se numa análise:

Corresponde a uma dissociação em que o aspecto formal e qualitativo da coisa é isolado da singularidade material e introduzido na ordem da necessidade inteligível ou do universal. Este primeiro momento da intelecção é, podemos dizer, uma valorização do inteligível, uma superação da limitação do “dado” concreto e a conquista de um plano formal (correspondente ao *αυτο καθ αυτο* platônico), que se mostra, na clara ordenação de suas articulações necessárias, inteiramente permeáveis à inteligência (cf. *In Metaphys., lec. 11; Cathala, 183*).²⁵¹

Para Santo Tomás, trata-se da “*conversio ad phantasma*”.²⁵²

²⁴⁴ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.2 p.124

²⁴⁵ OH, 70.

²⁴⁶ OH, 70.

²⁴⁷ OH, 70.

²⁴⁸ OH, 70.

²⁴⁹ Aristóteles examina longamente a noção de substancia como primeira categoria do ser e como “primeiro sujeito”, e diz a este respeito que tal sujeito é em um sentido a matéria, em outro sentido a forma e em um terceiro sentido o composto de matéria e forma, o “*todo concreto*”. em MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. tomo IV p. 2780

²⁵⁰ OH, 70-71.

²⁵¹ OH, 70.

²⁵² OH, 70.

(...)a inteligência modela a quididade sobre o esquema imaginativo de que foi abstraída (cf. *Qu. Um. De Anima*, q.20 ad 1m, contra; I, q.87 a.7 c.). O resultado deste processo psicológico é a formação do conceito universal direto, predicável distributivamente dos indivíduos concretos que participam de seu princípio formal (cf. *De ente et essentia*, c. 3; *In VII Metaphys.*, lec. 5; *Cathala 1378-1380*). É este conceito universal que é o termo do ato judicativo e que é, portanto, introduzido na ordem do ser. Ele reintroduz o *eidos* na limitação da matéria por meio da estrutura lógica, que Santo Tomás chama com Aristóteles, *matéria comunis* (*In VII Metaphys.*,lec. 10;*Cathala 1492-1497. I q.85 a.1 ad 2m*). Mas se o ser platônico tinha sua unidade assegurada na Idéia, para Aristóteles e Santo Tomás ele deve encontrá-la na primeira e mais profunda imanência de um *eidos* que faça surgir no seio da matéria um núcleo ontológico capaz de suportar - e de unificar - todas as atribuições do ser operadas pelo juízo. Sabemos que este núcleo é a substância – *ουσια* – e sua determinação formal é o ato primeiro que, no conceito universal, será a primeira e fundamental determinação da essência lógica da coisa ou de sua definição – o gênero supremo.²⁵³

O passo adiante da ontologia Aristotélica dar-se-á em torno da “substância” ou “realidade separada”²⁵⁴. Caberá ao juízo ser a base do ato intelectual, capaz de fundar um plano de síntese unificadora – analogia estática – entre a *substância material* e a *substância separada*.²⁵⁵

Segundo Tomás de Aquino, para Aristóteles há uma dupla operação do intelecto:

Ora, é preciso saber que, de acordo com o filósofo no Livro III *Sobre a Alma*, há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo. Estas duas operações correspondem a uma dupla que há nas coisas.²⁵⁶

Desta sorte, o juízo paradoxal da substância separada impõe à análise uma dupla operação:

²⁵³ OH, 71.

²⁵⁴ (...) o fato de Aristóteles ter acusado Platão do que poderíamos chamar de “separatismo das Idéias” não impede que o próprio Aristóteles use a noção de separação. Mas esta se aplica não a Idéia, mas a substância. Com efeito, a substância está “separada” por que tem realidade “por si mesma”, sem inerir em outra coisa. Por isso Aristóteles emprega como sinônimo os termos “substância” e “realidade separada” Ver: *Met.*, Z13, 1038 b 23-27; M10, 1087 a 23-24 em MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV p.2654.

²⁵⁵ OH, 71-72.

²⁵⁶ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.3 p.118. A Forma em Aristóteles é dita de um duplo modo: Cumpre saber que, assim como diz o Filósofo no quinto Livro da Metafísica (V,7,10017 a 22), o ente por si se diz de dois modos: de um modo que é dividido por dez gêneros, de outro modo, significando a verdade das proposições”. (*Sciendum est igitur quod, sicut in V methaph. Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.*). em AQUINO, Santo Tomás. *Ente e essência: Ente et essentia*. 1995 p.14.

Onde é preciso entender que uma das duas operações do intelecto é a inteligência dos indivisíveis, na medida em que o intelecto entende separadamente a *quididade* ou essência de qualquer coisa por si mesma, por exemplo, o que é o homem, ou que é o branco ou algo de outro similar. A outra operação do intelecto, porém, dá-se na medida em que compõe e divide simultaneamente tais concebidos simples. Diz, portanto, que nesta segunda operação do intelecto, quer dizer, que compõe e divide, encontram-se a verdade e a falsidade; restando que na primeira operação não se encontram, como também foi apresentado no livro III *Sobre a alma*.²⁵⁷

Ora, as coisas dadas análogas ou semelhantes ao intelecto que sobre elas atribuí-lhes um juízo de duplo modo, constituem-se por:

Composição, quando um inteligido compara um concebido com outro, como que apreendendo a conjunção ou identidade das coisas das quais são as concepções; divisão, no entanto, quando compara um concebido com o outro de tal modo a apreender que as coisas são divididas. E também, por este modo, nas vozes, a afirmação é denominada composição, na medida em que significa a conjunção, da parte da coisa; a negação, porém, é denominada divisão, na medida em que significa a separação das coisas.²⁵⁸

Com Tomás, diz-se então que o juízo para Aristóteles nada mais é que julgar que assim é na coisa ou não é, o que é compor e dividir. Por isso, o intelecto não conhece a verdade senão compondo ou dividindo pelo seu juízo.²⁵⁹ Entretanto, Aristóteles pôde ir até aqui, pois sua dialética da participação fecha-se num plano analítico-categorial, e a impossibilidade do *μεταβαλλειν εις αλλο γενος* impõe-se como intransponível obstáculo²⁶⁰:

O ser se revela no juízo como síntese do uno e do múltiplo na ordem das determinações formais em que o objeto se exprime. O ato judicativo participa do ser só enquanto a determinação objetiva é exigida pelo movimento mesmo da inteligência.²⁶¹

Ora, foram os gregos mesmos que transmitiram a Sto. Tomás uma concepção dinâmica do juízo como afirmação do ser onde a Alma ou Forma²⁶² participa de modo ativo com relação ao objeto – inserindo-o no plano da

²⁵⁷AQUINO, Santo Tomás. *Exposição sobre os Perihermeneias*, Livro I, cap.3. Texto Anexo em Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6.. parágrafo 3 , p.86.

²⁵⁸AQUINO, Santo Tomás. *Exposição sobre os Perihermeneias*, Livro I, cap.3. Texto Anexo em Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6. parágrafo 4. p.87

²⁵⁹AQUINO, Santo Tomás. *Exposição sobre os Perihermeneias*, Livro I, cap.3. Texto Anexo em Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6. parágrafo 9. p. 90.

²⁶⁰ OH, 72.

²⁶¹ OH, 72.

²⁶² “Alma para Tomás, é simplesmente uma Forma, a Forma dos viventes”. LAUAND, Jean. Em Notas Introdutórias de AQUINO. Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. p.67.

existência.²⁶³ O juízo, enquanto termo da relação lógica, liberta o objeto das condições subjetivas de assimilação e das categorias formais²⁶⁴. Tal juízo preconiza a existência *esse rei*²⁶⁵. Ora, a existência é para Sto. Tomás o ato primeiro e a perfeição das perfeições.²⁶⁶ A dialética tomásica da participação do ser supera no terreno mesmo do juízo o plano predicamental e penetra de fato numa esfera transcendental (no sentido escolástico) do termo²⁶⁷.

Por conseguinte, o juízo se dará por mediação de uma reflexão completa do ato sobre si mesmo o que significa, por um lado, o conhecimento da estrutura deste ato como orientada para conformar-se intencionalmente com o real, e de outro o conhecimento de si mesmo como princípio ativo dessa conformação.²⁶⁸

Nesse movimento de reflexão sobre si mesmo o ato afirma tanto o ser do objeto mostrando ao mesmo tempo a dependência deste em relação à Inteligência Infinita²⁶⁹ quanto o modo analógico de participação da inteligência infinita, não como uma presença objetiva, porém, como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se afirma como ser²⁷⁰. Segundo Lima Vaz, para Sto. Tomás a dialética da afirmação do ser é antes uma dialética da participação do ato.²⁷¹

O próximo passo de nosso itinerário será menos fazer uma exegese dos termos tomásicos empregados por Lima Vaz e mais perpassar com este à profundidade e riqueza criativa que eles indicam para o escopo a que esta pesquisa se destina.

1.1 O primado do amor como inteligência espiritual.²⁷²

²⁶³ *anima in quantum judicat...magis quodammodo agit* (*De veritate*, q. I a.10c.) em OH, 72 -73.

²⁶⁴ OH, 72 - 73. A Forma propriamente dita do Ato Judicativo a cópula: é. EF III, 321.

²⁶⁵ (*De veritate*, q. I a. 1 c.; *In Boeth. De Trin.*, q.V a.3 c.) em OH, 72 -73.

²⁶⁶ EF VII, 57. Ver também: "*perfectio omnium perfectionum*" (*De pot.*, q. VII a .2 ad 9m; cf.I q. 3^a.4c.; qu. un. *De Anima* a.6 ad 2m) em OH, 73.

²⁶⁷ OH, 73.

²⁶⁸ Tal doutrina no texto clássico em *De veritate*, q.I a. 9c. (cf. I. q.87 a.1 e 3; *In Metaphys.* lec. 4, Cathala,1326) em OH, 73.

²⁶⁹ Na qual a "*reditio supraessentiam*" é a própria subsistência (Iq. 14 a.2 ad 1m; I *Contra Gent.* c.47) em OH, 73.

²⁷⁰ Tendo o Amor Infinito (Inteligência Infinita) presente no seio da criatura amada criada "*tanquam totius cognitionis intellectualis principium*". (III *Contra Gent.*, c.47; cf. I q.87 a.1 c.) em OH, 73.

²⁷¹ OH, 74

²⁷² (...), onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade. Ver AF I, 23ss. Ainda, o Amor é aqui considerado na sua origem cristã como

Havíamos dito anteriormente que o intelecto é análogo à Igreja, como expressão paradoxal da criatura e de sua forma²⁷³. Para Tomás, sob certa medida²⁷⁴, a Igreja católica é conforme ensina S. Agostinho: “tempo privilegiado”²⁷⁵.

A herança teológico-agostiniana da inteligência espiritual e do amor espiritual está presente na concepção vaziana de forma, pois, o Verbo divino que se fez carne é o “*sacramentum magnum*” (XVI, 134 -235) e é sem oposição o Deus interior a luz interna do espírito.²⁷⁶ Esta luz é a Igreja.²⁷⁷

Para Tomás, diz-se que alguém move - se a si mesmo quando se entende ou se ama. Deste modo pode verificar o dito de Platão que disse que o primeiro motor move-se a si mesmo, pois se entende e se ama²⁷⁸, pois todos os movimentos do cosmos estão orientados para si que move como objeto de desejo²⁷⁹. Portanto, sob certa medida, as figuras cosmológicas²⁸⁰ conhecem a forma, o amor que têm, no entanto, para com elas alguma relação, na medida em que lhes imprime o movimento, ou seja, na medida em que é motor.²⁸¹ Este conhecer, no entanto, não é resultado de um titânico esforço do herói. Antes, é preciso dizer que são incluídos em nós os princípios pelos quais podemos nos preparar para este conhecimento perfeito das substâncias separadas, não, porém, pelos quais possamos chegar a ele. Por conseguinte, embora o ente humano se incline naturalmente para o fim último, não pode alcançá-lo

(ágape-amor desinteressado). AF I, 243; AF I, 274. Nota 27. Ver a diferença entre Amor natural e sobrenatural em EF I, 62-63. Ver Inteligência espiritual em EF III, 305.

²⁷³ EF IV, 194-197. Também: AF I, 253. Nota 168. Ver Supra no primeiro capítulo.

²⁷⁴ A divergência com Agostinho tem lugar para Tomás de Aquino, no plano gnosiológico: Santo Agostinho refere o conhecimento das Idéias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus; Tomás de Aquino adota a noética aristotélica e atribui o *lumen intelligibile* ao intelecto agente, que opera a abstração do inteligível a partir do sensível. Para Santo Agostinho, trata-se de uma participação, sem intermediários da mente humana na luz inteligível das verdades eternas (*p. ex. Conf., XII, 25,3*). Para Tomás de Aquino, essa participação é mediatizada pelo *lumen naturale* ou, em termos aristotélicos, pelo “intelecto agente” (*nous poietikós*) como faculdade da alma (*Summa Theol, I.a., q. 12, a. 11, ad 3m*). Ver EF VII, 176.

²⁷⁵ Ver supra. Nota 173 no primeiro capítulo.

²⁷⁶ OH, 87.

²⁷⁷ EF VII, 180.

²⁷⁸ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.4 ad. 2 p.134

²⁷⁹ EF I, 47

²⁸⁰ OH, 65. EF VII, 83. Nota 83. Ver supra.

²⁸¹ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.2 ad. 3. p.114

naturalmente, mas somente pela graça; e isto por causa da excelência deste fim.²⁸²

1.2 Forma como *phantasmata*²⁸³

Para Lima Vaz, na esteira de Sto Tomás, a imagem é princípio de nosso conhecimento como aquilo a partir de que principia a operação do intelecto. Não como passando, mas como permanecendo como certo fundamento da operação intelectual²⁸⁴. Ora, Aristóteles mesmo diz que não há entender sem imagem!²⁸⁵ Destarte, do duplo modo de reflexão sobre si mesmo, conforme dito acima, o ato de amor (forma) constitui-se antes como a primeira operação intelectual que envolve uma relação com o sensível, pelo fato de a *quiddidade* ter sido abstraída da imagem sensível.²⁸⁶

Como afirmação daquilo que é estético²⁸⁷, a forma ou *quiddidade*²⁸⁸ é extraída da imagem sensível pela ação do intelecto agente graças a um processo abstrativo que deixa de lado as condições individualizantes do conteúdo apresentado pela imagem sensível²⁸⁹. Para Sto. Tomás esse modo de amar ou entender significa a verdade das proposições²⁹⁰. Por esta via de conhecimento compreendemos alguma coisa que é.

²⁸² AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 6 a.4 ad.5 p.169

²⁸³ “A alma jamais pensa sem imagem (*phantasmata*).” ARISTOTELES. *De Anima*. Livro III (431 a.16) p.119. Ver também AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*.p.49.

²⁸⁴ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 6 a.2 ad.5 p.157 . Ver também: q.1 a.9 Sobre a Verdade em AQUINO, Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. p.249-252

Ora, essa inteligibilidade radical, não tendo nada que a preceda ou condicione, é afirmada inicialmente como infinita e absoluta. EF VII, 96.

²⁸⁵ AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. q.6 a.2. ad. 2 p.152

²⁸⁶ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion. vol. 47 n.113 Belo Horizonte, Junho 2006

²⁸⁷ aqui refere-se à herança plotiniana do primado da faculdade sensível (*tò aisthetikón*). Ver AF I. p.48

²⁸⁸ “(...) é preciso dizer que a forma inteligível é a *quiddidade* da coisa; pois, o objeto do intelecto é o ‘quid’, como se diz no Livro III Sobre a alma”. Em AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q.5, a.2 ad. 2 p.113

²⁸⁹ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113. Belo Horizonte Junho: 2006.

²⁹⁰ “(...)secundo modo potest dici ens omne ilud de quo affirmativa propositio formari potest” em AQUINO, Santo Tomás. *Ente e essência: Ente et essentia*. 1995 p.14 ver também no primeiro modo: “Para evidencia disto deve, pois, considerar-se que a verdade encontra-se em algo de dupla maneira: de um modo, como naquilo que é verdadeiro (...)”; AQUINO, Santo Tomás.

Apreendida pela imaginação a forma é impressa no intelecto possível. Idêntica a si mesma, ou seja, considerada absolutamente sem relação com a imagem da qual foi abstraída ou com o indivíduo que a singulariza ou com o conceito que a exprime, ela não é nem una nem múltipla, nem universal nem singular, pois o seu modo de existência foi deixado de lado.²⁹¹

Entretanto, somente no ato judicativo, que é aqui o nosso objeto, considerado do segundo modo conforme “um modo que é dividido por dez gêneros”²⁹², o juízo tem valor de verdade²⁹³. Ora, significa dizer que esta operação do segundo modo envolve também uma outra relação com o sensível em razão da operação denominada por Tomás de “retorno à imagem sensível”²⁹⁴.

O fato de a verdade lógica poder ser dita tão somente do segundo modo, não significa que esta já não estivesse presente no primeiro modo, pois todo esforço da composição e divisão da matéria indicada deverá retornar novamente à forma apreendida do primeiro modo:

A 1ª operação do intelecto envolve uma relação com o sensível pelo fato de a *quiddidade* ter sido abstraída da imagem sensível. Mas envolve também uma outra relação com o sensível em razão da operação denominada por Tomás de “retorno à imagem sensível”. A justificação da necessidade dessa operação é complexa, pois envolve considerações epistêmicas e ontológicas. (...), é tese tomásica que o intelecto apreende diretamente apenas o universal, só indiretamente o singular, pois este só seria captado pelos sentidos. Assim, se o conhecimento humano tivesse como objeto próprio apenas a *quiddidade* expressa conceitualmente, poderiam ser conhecidas pelo intelecto humano apenas as formas separadas da matéria, representadas pelas determinações inteligíveis abstratas. Mas, segundo a tese hilemórfica, pertence à natureza dessas formas existirem num indivíduo composto de matéria e de forma. É da razão da natureza da pedra existir *nessa* pedra. Portanto, se o intelecto humano tiver o poder de conhecer, o objeto próprio de seu conhecimento não pode ser a *quiddidade* que é expressa conceitualmente, mas deve ser a *quiddidade nas* coisas materiais. A *quiddidade* abstrata é sempre para Tomás indeterminada; o

Exposição sobre os Perihermeneias, Livro I, cap.3. Texto Anexo em Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6. parágrafo 6 , p.88

²⁹¹ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113 Belo Horizonte Junho: 2006.

²⁹² “(...) *uno modo quod dividitur per decem genera potest.*” em AQUINO, Santo Tomás. *Ente e essência: Ente et essentia*. 1995. p.14

²⁹³ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113 Belo Horizonte Junho: 2006.

²⁹⁴ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113 Belo Horizonte Junho: 2006.

determinado é sempre o singular concreto. E este só pode ser "representado ou conhecido pelo 'retorno à imagem sensível."²⁹⁵

Retorno, cuja profundidade rememora o que disseram os antigos, como Platão diante da disputa contra os imobilistas onde afirma que a forma (alma) possui uma vontade criativa:

Mesmo admitindo que a alma conheça e a existência seja conhecida, (...) se o conhecimento é de alguma maneira uma ação. A condição necessária é que o ser conhecido sofre esta ação. E neste sentido enquanto é conhecido é movido.²⁹⁶

Essa noção nos é extremamente cara, pois:

Por onde, pela semelhança da cousa visível é que a vista vê; e a semelhança da cousa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma pela qual o intelecto entende. Ora, como o intelecto reflecte sobre si mesmo, pela mesma reflexão entende o seu entender e a espécie pela qual entende. De modo que, secundariamente, a espécie intelectual é o objeto entendido; mas o que é entendido primariamente é a cousa da qual a espécie inteligível é semelhança. E isto mesmo resulta da opinião dos antigos dizendo que o semelhante se conhece pelo semelhante.²⁹⁷

A respeito de Sto. Agostinho, nesse momento da discussão, Lima Vaz diz que:

Se a filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa a um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potencia (ou *signata*, diria a lógica escolástica), que envolve justamente a passagem do "profano", da região da "dissemelhança" (*Conf.*, VII,10; *PL*,32,742) ou do pecado, que é uma "fuga de Deus" (*ibid.*,V,2;*PL*,706-707), ao "interior" assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus (*ibid.* VII,10;*PL*,32,732), e esse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor – na "confissão" propriamente agostiniana (...)²⁹⁸.

Nesse sentido, queremos demonstrar que o ato do sujeito lógico no exercício das intelecções concernentes à *matéria signata*, não são puras e

²⁹⁵ LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion vol.47 n.113 Belo Horizonte Junho: 2006.

²⁹⁶ OH, 30. Ver ainda a Alma como "δυναμις" OH, 31.

²⁹⁷ "Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed, quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem quam intelligit. Et sic species intellectiva, secundario, est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similuto. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili". AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Vol II. 2ª. Ed. Bilingüe - UCS: Porto Alegre, 1980. q. 85 resposta ao art. 2.

²⁹⁸ OH, 79.

complexas abstrações a que os modernos reduziram o termo atualmente²⁹⁹. Assim podemos dizer que o conhecimento é conhecido enquanto conhece e se reconhece nesse esforço em direção novamente ao que é sensível.

O conhecimento intelectual, dito dessa maneira, não é apenas um rígido sistema formal. Caberá ao intelecto possível ou figura na medida em que é virtude, aperfeiçoar os hábitos em direção à ação:

Ora, o Filósofo sustenta no livro VI da ética que o que há de científico na alma, que é sua parte contemplativa, é aperfeiçoado por três hábitos: a sabedoria, a ciência e a inteligência. Ora, são denominados virtudes, na medida em que aperfeiçoam em sua operação. Com efeito, a virtude é o que torna bom o seu possuidor e torna boa a sua ação.³⁰⁰

Para fins de nossa pesquisa, o conhecimento intelectual será tratado na acepção de hábitos ou virtudes intelectuais.³⁰¹ Desse modo, os hábitos ou virtudes intelectuais poderão também ser tratados na linha do objetivismo platônico, uma referência à existência infinita na ordem do objeto.³⁰²

Para Lima Vaz, Santo Tomás ultrapassa a noção de limitação formal do essencialismo grego e mostra como a existência limitada participa de forma dinâmica da causa primeira:

Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir.³⁰³

²⁹⁹ Ver as sóbrias críticas de Lima Vaz aos “tomismos” e a filosofia da linguagem em EF I, 38 -39. Ver também EF III, 330. Nota132.

³⁰⁰ AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. q. 5 a.1 ad .1 p.98 e p.103.

³⁰¹ Em Lima Vaz: EF III, 313; EF IV, 233; AF I, 240. Ver analogia entre *Virtude* e *Areté* conforme Lima Vaz em EF II, 66. É nesse sentido de “*intus legere* (ler de dentro)” que aqui atribuímos o sentido da virtude ou conhecimento intelectual. “Ora, é próprio da prudência a aplicação da reta razão ao agir, o que não ocorre sem a retidão da vontade. Um objeto é considerado específico não somente segundo a consideração material, mas, principalmente por causa de sua especificidade formal.” q. 47 a.4 Também notas 5 e 14 em AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência*. p.8-9. p.104 -105. Virtude entendida como “força, potestade, poder” de acordo com S. Tomás. Ver AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Nota 298, p. 206.

³⁰² OH, 74.

³⁰³ OH, 74.

Assim, Sto. Tomás completa a unificação entre a dialética do Ato (Aristóteles) e a dialética da Idéia (Platão), em que forma e figura enquanto intelecção e inteligível são um.³⁰⁴

Nosso próximo passo será descrever em Lima Vaz essa segunda operação do intelecto em Santo Tomás, ressaltando o lugar da síntese e da criatividade do Doutor Angélico que se dá na *separatio* - o plano da ontologia.³⁰⁵

1.3 Forma como *substantiae separatis*³⁰⁶

Conforme dissemos anteriormente, para Santo Tomás de Aquino e, portanto, Lima Vaz, o princípio do conhecimento está na imagem, dizemos que *está* e não que *é* a imagem.³⁰⁷ O princípio de toda imaginação, isto é, do movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível³⁰⁸ manifesta-se já nesse momento de um modo radical, absoluto e de uma só vez³⁰⁹. Isto por que é aí mesmo, na imaginação, que a matéria criada possui o mínimo de ser³¹⁰ e nisto consiste a sua dignidade: a de potencialmente ser capaz, sob certa medida, de participar do ser.

1.3.1 A matéria³¹¹ criada³¹²

Para Lima Vaz, apenas o Ser incausado - *Esse subsistens* - produz o seu efeito *ex-nihilo*³¹³, pois nada lhe pode ser pressuposto. Ora, somente Deus é, logo Deus cria a partir do nada.³¹⁴

³⁰⁴ OH, 74.

³⁰⁵ OH, 75.

³⁰⁶ Substância Separada. Ver OH, 75. Nota 20. Também EF III, 319.

³⁰⁷ Ver supra notas 55 e 56.

³⁰⁸ Imaginação constitui o primeiro movimento da percepção sensível, deriva da palavra "luz" porque sem luz não há o ato de ver. ARISTÓTELES, *De Anima*. 428b 30-40. p.113

³⁰⁹ *Hapax*: De uma só vez no tempo-espaço. EF III, 227. 268. (*efápax, semel uma só vez*) em OH, 203. Nota 110.

³¹⁰ FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, n.1, 2005. p.34

³¹¹ Por matéria aqui se entende "aquilo que participa do ser necessita necessita ser um não – ente. Mas algo que é ente em potencia e é dele participante - mas não-ente segundo si próprio -, este algo é a matéria. *Quod autem est in potentia ens et participativum ipsius, non autem secundum se est ens, matéria est, ut supra dictum*. est. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 43.p.86-87.A esse momento especulativo chamamos de imaginação.

³¹² A noção de criação é reconstituída por Tomás de Aquino, acompanhando os passos do conhecimento intelectual que procedem *do sensível ao inteligível* segundo a noética aristotélica. EF VII, 133. Ver também: AQUINO, Marcelo F. *Tomás de Aquino entre a Antiguidade tardia e a Modernidade renascentista*. Filosofia Unisinos. S. Leopoldo: Unisinos, 2006 . p.6-9.

A partir da doutrina cristã da criação, pode-se inquirir acerca de como em Santo Tomás de Aquino, forma e matéria se enlaçam na imaginação de modo que uma não se dilua na outra ou que se dê uma ambigüidade. Pretendemos discorrer sobre tal paradoxo no intuito de demonstrar que somente pela criação de Deus é possível a imaginação e com ela a percepção da forma na matéria. Segundo Lima Vaz o *tempo privilegiado*³¹⁵, esse instante entre a criação da matéria e o início da doação de forma ou informação - constitui a participação no Ser por mediação da própria Forma e já é ela mesma (a participação) na criação³¹⁶.

Pois bem, para Santo Agostinho a criatura foi criada no tempo, no entanto antes de tudo convém lembrar que como já dissemos, para o Santo de Hipona tratava-se da passagem à interioridade e um abandono dos quadros cosmológicos antigos da multiplicidade espaço-temporal, e não uma fuga mística. A doutrina da criação em S. Agostinho foi recebida por Santo Tomás que não viu grandes dificuldades em sustentar o duplo tempo (vertical-horizontal):

Não obstante, lhe pareceu mais conveniente sustentar que a matéria primeira foi criada simultaneamente com o tempo, mas não com um duplo tempo, senão um tempo único que começaria a medir a duração do movimento imediatamente depois da criação da matéria. Falamos aqui de um tempo ontológico e não do tempo psicológico, que pressupõe a percepção, apreensão e medida do movimento por obra do intelecto³¹⁷.

Desse modo, Santo Tomás defende a criação simultaneamente com o tempo, conforme S. Agostinho, mas não sem forma. Não absolutamente sem forma. Podemos dizer que, de fato, a *forma completa ou específica* não foi impressa nas criaturas simultaneamente na criação, mas, uma informação de diversas *formas elementares*:

Então, podemos dizer que apesar de a matéria ter sido criada simultaneamente com o tempo e informada por diversas formas elementares, em nada contraria aquela tese da criação simultânea da

³¹³ A crítica de Santo Tomás de Aquino ao necessitarismo da teologia grega aristotélica ou neoplatônica, que se caracteriza tanto ausência do pensamento do ato livre de um Deus pessoal (*creatio ex-nihilo*) quanto pela contingência de uma historia real [...]. AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia Unisinos. v.2,n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001p.245.

³¹⁴ (Êxodo 3,14) Eu Sou o que sou. EF VII, 134.

³¹⁵ Ver supra nota 173 no capítulo II. Para Santo Tomás de Aquino esse tempo privilegiado é denominado o “*Instante*”. Ver FAITANIN, Paulo. O “*Instante*” segundo São Tomás de Aquino. Aquinate. n.4, 2007,p.43-57.

³¹⁶ OH, 87.

³¹⁷ FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, n.1, 2005. p.27.

matéria com a forma, à admissão de que ela pudesse ter sido informada, sucessivamente, no tempo, por diversas formas específicas, enquanto estas fossem educadas, produzidas e geradas, a partir das sucessivas relações existentes de atividade e passividade, entre as qualidades das formas elementares que a informaram, em sua origem³¹⁸.

Doravante a forma completa ou específica já esta presente mais internamente nas demais formas específicas e elementares pela participação hierárquica no ser desta:

Todas as outras coisas, portanto, assim como possuem seu ser de modo participativo, também compreendem ou conhecem, como quer que seja, de modo participativo³¹⁹.

Ora é isso que S. Agostinho diz! No entanto, as *formas elementares*, que pertencem ao último grau de perfeição do gênero das formas³²⁰ pois se aproximam mais da matéria, estas sim, foram impressas como o mínimo de ser, mas passíveis de participação no ser, por medição das formas supervenientes e em, última instância, da forma completa:

Encontra-se nas formas, portanto, uma diversidade segundo certa ordem de perfeição e imperfeição. Pois aquela [forma] que é mais próxima da matéria é mais imperfeita e quase uma potência com respeito à forma superveniente. Assim, ainda que sejam somente formas, nada impede que se afirme existir multiplicidade entre as substâncias espirituais, visto que uma delas é mais perfeita que outra – considerando-se que o mais imperfeito está em potência com respeito ao mais perfeito, e assim até a primeira das formas, que é o ato puro, e que é Deus; de modo que assim, todas as substâncias espirituais inferiores podem chamar-se matérias, segundo existam em potência; e formas, segundo existam em ato.³²¹

Assim sendo, pode-se justificar adequadamente que:

[...] na matéria primeira fossem informadas primeiramente as formas menos perfeitas [elementares], para que, a partir destas, fossem

³¹⁸ FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, n.1, 2005 p.31.

³¹⁹ *Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt sive qualitercumque cognoscunt*. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 71.p.143-145.

³²⁰ FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, N.1, p.28.

³²¹ *Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperfectionis est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quam vis sint formae tantum, ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectionis est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actu tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae, et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt actu*. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 38.p.80-81.

geradas, posteriormente, as formas mais perfeitas [específicas]; indo, pois, do imperfeito ao perfeito [...]³²².

Todas as formas foram criadas por Deus, pois, nenhum agente após o primeiro traz ao ser a coisa completa, no sentido de produzir um ente *simpliciter per se* e não *per accidens* – o qual ato [de trazer ao ser a coisa completa] é [propriamente] criar, como foi dito³²³. Destarte, todas as coisas existem porque foram criadas por Deus. As formas criadas são assim aparentemente débeis na imaginação da figura com o mínimo de ser, mas, simultaneamente belas quando expressas como formas ou virtudes:

Portanto, tem-se, segundo o parecer da Sagrada Escritura, que os anjos sejam incorpóreos. De fato, se alguém quiser analisar cuidadosamente as palavras da Sagrada Escritura, nelas poderá perceber que eles são imateriais, pois a Sagrada Escritura os denomina virtudes. É dito, pois no Salmo: “Bendizei o Senhor, vós todos os seus anjos” e, depois, “Bendizei ao Senhor vós todas as suas virtudes”; e também é dito em Lucas XXI: “As virtudes do céu se abalarão”, o que todos os doutores interpretam como referido aos santos anjos. Já o que é material não é virtude, mas *tem* virtude, assim como não é essência, mas tem essência, pois a virtude se segue à essência³²⁴.

Os anjos ou virtudes se expressam mais perfeitamente à medida que são formas específicas, isto é, essências. Pois, o que denominamos anjos executam mais universalmente a providência divina. Desse modo, são as virtudes ou formas os executores universais da providência divina³²⁵. E isto é, o que é a *imaginação* - sua própria essência; cuja *informação* é simultânea ao tempo, não se confundindo com ele *durante a criação*³²⁶, mas, realizando neste tempo, sua *forma universal* ou *especiosa*³²⁷:

³²² FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, N.1, 2005. p.29

³²³ *Et sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quae producens ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est*. AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 57. p.116-117.

³²⁴ *Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse: nominat enim in Psalmo CII, 20-21: benedicite domino omnes Angeli, et postea subditur :benedicite domino omnes virtutes eius; et Luc.XXI,26, dicitur:virtutes caelorum movebuntur ,quod de sanctis Angelis omnesdoctores xponunt. Quod autem materiale est, non est virtus , sed habet virtutem; sicut non est essentia , sed habens essentiam; sequitur enim virtus essentiam*. AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 99. p.198-199.

³²⁵ AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. p.159.

³²⁶ “A medida de duração da natureza destas substancias está entre o tempo e a eternidade”. FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, n.1, 2005. p.8

³²⁷ O termo *specie* latina traduz o grego *eidos* e se refere a “*Forma*”, que, no vocabulário platônico, designa a determinação de uma essência pura(*Idéia*). AQUINO, Santo Tomás. *Sobre o Mal (De Malo)*, Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, p. 29. [n. do e. do t.] p.15.

[...] para Tomás de Aquino a matéria primeira foi criada do nada por Deus, simultaneamente com o tempo, informada por diversas formas elementares, em suas diversas partes e, depois, informada, sucessivamente, por diversas formas específicas, no tempo³²⁸.

Concluindo, dizemos que as *Substantae Separatis* são constituídas à imagem de Deus, criadas imediatamente por Deus, são iluminadas por seu ser, verdade, bondade e beleza. Nesse sentido as formas são perfeitamente belas, pois esgotam a beleza em sua especiosidade.

O estatuto especioso de beleza como forma transcendental assim concebido só poderá ser informada nas figuras, por mediação da Igreja³²⁹. A Igreja é a realidade histórica concreta³³⁰ *da luz pela qual veremos a luz*³³¹. Nosso próximo passo será identificar o belo como essência das formas e sua conversibilidade aos demais transcendentais: ser, bom e verdade em Lima Vaz.

³²⁸ FAITANIN, Paulo. *A Natureza da matéria em Tomás de Aquino*. Aquinate, n.1, 2005. p.32.

³²⁹ Igreja católica, como organismo eclesial institucionalizado para dizer a Revelação. EF, I p.192.

³³⁰ Jesus de Nazaré é o evento único e o Fato Central, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda história. OH, 201; 87.

³³¹ Em Vossa luz contemplamos a luz. Salmo 35 (36),10.

Capítulo III³³²

1. A forma como *prudencia*.

A forma é bela³³³. Esta é a noção mais simples e universal do *ens commune*³³⁴, a partir da qual todas as demais noções se resolvem³³⁵. Dizemos: a forma é bela por analogia à beleza³³⁶. Desde a ontologia das idéias separadas de

³³² Bibliografia secundária: AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987. AGOSTINHO, Santo. *De Natura Boni/A Natureza do Bem*. Ed. Bilíngue. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005. AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2, n.3 – S. Leopoldo: Unisinos2001, AQUINO, Marcelo F. *Vaz: interprete de uma civilização arreligiosa*. IHU On-Line Jesuítas. Quem são? Edição: 186. Data: 26/6/2006. AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Ed. Unesp-S.Paulo: 1999; e da mesma obra os seguintes textos: *Introdução do tradutor; Exposição sobre os Perihermeneias, Livro I, cap.3; Exposição sobre os segundos analíticos de Aristóteles, Livro I, cap.25; Proêmio ao Comentário à Metafísica de Aristóteles*. AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. I, q.5, a.4, ad1. I-II, q.22, a.3; q.23, a.4; q.22, a.2, ad.3; q.57, a.3. 2ª. q.85 Ed. Bilíngüe - UCS: Porto Alegre, 1980. AQUINO, Santo Tomás. *O ente e a essência: De ente et essentia* Edição Bilíngüe. Ed. Vozes Petrópolis: 1995. AQUINO, Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin - Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. AQUINO, Santo Tomás. *Sobre o Mal*. Edição Bilingue. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005. AZEVEDO JUNIOR. P. R. *Teologia da Libertação* em <http://www.padrepauloricardo.org>. ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. BALTHASAR. H. U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967 BALTHASAR, H. U. Von. *Glória una estética teológica : La Percepcion de la Forma*. Ed. Encuentro. Madrid – Espanha :2001Vol I; BAYER. Raymond. *História da Estética*. Tradução: José Saramago. Editorial Estampa, Lisboa: 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.]. FAINTANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação*. Revista: Aquinate, n.5, 2007p. 18-43. FAITANIN, Paulo. *A memória segundo Tomás de Aquino*. Revista: Aquinate, n.3, 2006; FAITANIN, Paulo. *O instante segundo Tomás de Aquino*. Revista: Aquinate, n.4, 2007 GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Ed. Martins Fontes, São Paulo. 2001. GILSON, Étienne. *El Tomismo*. Ed. Desclée, De Brouwer: 1943, Argentina. GOLDSHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão*. Ed. Loyola: São Paulo, 2002. HEIDEGGER. M. *Sobre o problema do ser*. trad. Ernildo Stein. Duas Cidades: 1969. ROSENFELD. K. H. *Méritos e Falhas na estética Hegeliana*. Kriterion SHB Ano 2 – n. 3 Dez/2005. PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

³³³ *Agathón* (Bem) e *Kalón* (Belo) são expressões da mesma perfeição – *Kaloskagathós*. AFII nota 62 131; 103; nota 129 p.136; 149; 166; nota 33 p.178; 233; EFVII 112; 129; 230; EFIII 326. Para a Estética: “A *kalocagathía*, que só nos gregos encontramos, é um conceito meio moral, meio estético, que consiste numa fusão da beleza e do bem. Parece ter sido a própria alma helênica, apaixonada pelo ideal moral e pela beleza, que quis associar ambos, e foi na tradição popular que Sócrates encontrou essa idéia”. Ver: BAYER. Raymond. *História da Estética*. Tradução: José Saramago. Editorial Estampa, Lisboa: 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.], p.34

³³⁴ Conforme definição dada por GILSON, Étienne. *El Tomismo*. Ed. Desclée, De Brouwer: 943, Argentina. p.11-70.

³³⁵ EF VII, 129. Há perfeita conversibilidade entre bem e belo para Santo Tomás de Aquino. Ver: AQUINO, Santo Tomás. *S. Teol.* I-II, q.27, a.1, ad. 3; I, q.5, a.4, ad1.

³³⁶ A forma é uma noção analógica, pois é correlativa ao ser. Ver AF II, 248. Nota 135. Sendo a noção de ser uma noção análoga, a atribuição do ser (noção transcendental) a qualquer ser particular (noção categorial) se faz segundo as regras da predicação analógica. Mas então o ser é atribuído aos seres pela inteligência no ato da afirmação. Ao se atribuir o ser, o sujeito se mostra coextensivo à universalidade do mesmo ser (e, como tal, é espírito), elevando assim a própria

Platão³³⁷, passando pela ontologia reflexiva de Aristóteles³³⁸, a beleza é conversível ao ser. O belo recebe legitimidade adequada³³⁹ na noção de *criação*, noção-chave no núcleo teórico da filosofia vaziana.

A forma é bela. O modo de expressão das formas é universal e se dá por mediações - *hierarquias* - que procedem desde a abstração sensível - *imaginação* - ao mais universal concreto, isto é, a forma eclesial. Esse itinerário ocorre no tempo *entre o tempo e a eternidade*:³⁴⁰ a criação³⁴¹.

1.2 A criação.³⁴²

Segundo Lima Vaz, o tempo tem peso próprio, certa densidade e medida ontológica, que marca uma emergência de ser.³⁴³ Pode-se perceber o peso, a densidade e a medida analógica concreta do ser no tempo. A doutrina da criação apresenta-se, aos olhos de Lima Vaz, como um dos solos mais férteis em que a filosofia e a cultura moderna lançam suas raízes mais profundas. Nosso filósofo propôs-se buscar nela uma resposta para a crise do nosso tempo.³⁴⁴

A concepção cristã finita e histórica do tempo desencadeou uma mudança profunda na concepção grega e hebraica do tempo.

Para o grego, [...], a reflexão sobre o tempo visa de preferência à analogia com a extensão espacial: distribuição pontual do “passado”, “presente” e “futuro”, utilização das imagens geométricas da linha reta e do círculo. Como sucessão pura, o tempo, introduz no ser um princípio de dispersão, de esvaziamento, de declínio: ele é a imagem móvel e imperfeita da imóvel e perfeita eternidade. O ser grego é perfeição, e o tempo é a eternidade de um movimento infinitamente disperso sem orientação real.³⁴⁵

estrutura unívoca do seu *eidos* finitos e situado ao domínio da inteligibilidade analógica. AF II 249.

Nota 252. Ver também AF II 224-225. Ver analogia como Ser e Participação em EF VII, 117 -191.

³³⁷A visão da essência confunde o Bem - Belo p.284. Ver também em GOLDSHMIDT. Victor. *Os Diálogos de Platão*. Ed. Loyola: São Paulo, 2002. p.292, 293, 298, 299, 316, 320.

³³⁸ “muitos filósofos que seguiram esta escola – trataram logo estabelecer a conversibilidade de ser e belo, a ponto de justificar-se a sentença: *todo ser é belo*”. FAINTANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação*. Revista: Aquinate, n.5, 2007p. 18-43.

³³⁹ EF VII, 133.

³⁴⁰ AF II, 228.

³⁴¹ Ver supra capítulos anteriores.

³⁴² Ver ontologia da Criação: capítulo 1.

³⁴³ OH, 195.

³⁴⁴ EF VII, 139.

³⁴⁵ OH, 195 -196.

Desse modo, o pensamento grego, como *logos*, permanece inteiramente polarizado pela “forma” como perfeição luminosa e imóvel. Por outro lado, cabe à prudência, *métis*, enquanto virtude demiúrgica, a titânica tarefa de iluminar (segundo um ponto de vista geométrico-espacial) a orientação no mundo inquieto e tenebroso do evento³⁴⁶. De outro modo:

Para a mentalidade hebraica, ao contrário, a dimensão espacial do mundo é secundária, e o dado primordial é o tempo como articulação dinâmica de eventos e propriamente como história. As imagens geométricas da linha e do círculo não são senão de utilidade secundária para exprimir a concepção do tempo, que se serve, de preferência, da *forma do ritmo vital*. O tempo tem assim uma densidade própria, sua pulsação marca uma emergência de ser, sua marcha avança como se desenvolve a unidade de um *drama*.³⁴⁷

Na presente investigação, emprega-se o termo *criatividade*³⁴⁸ para significar a iniciativa criadora de Deus que confere ao tempo finito e histórico o caráter de “novidade”, de “Presença criadora”³⁴⁹. É na *criatividade* que a luminosidade (*imaginação*) clareia o tempo. A luminosidade surge das formas, não mais a partir de figuras geometricamente articuladas, mas de si mesmas sob certa medida de amor e intensidade participante do ser.³⁵⁰

Por essa luz a alma padece, pois *consente* com o juízo emitido pelo clareamento da imaginação. Este consentimento, mediante o juízo, resulta do que a nossa alma padece quando aprecia o belo, na medida em que gera na própria alma uma relação de movimentos denominados paixões.³⁵¹ A paixão, implica uma ferida na memória. A alma sofre quando recorda. Ela (a luz) escapa à densidade e a medida do tempo (matéria) e ilumina o homem a reverter o sentido moral no tempo, ou seja, na matéria mesma³⁵².

A reversão ocorre no tempo por meio da *obra de arte*³⁵³. A obra de arte é manifestação das virtudes, cuja forma é a Igreja. A criação é, portanto, a causa eficiente da forma iluminada pela beleza do criador³⁵⁴.

³⁴⁶ OH, 195.

³⁴⁷ OH, 195.

³⁴⁸ EF VII, 140; OH, 211. [...] “se é verdade que o ser humano é criado, também é verdade que ele é criado como criatividade”. AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia .v.2, n.3 – S. Leopoldo:Unisinós, 2001.p.258

³⁴⁹ EF VII, 139.

³⁵⁰ OH, 195. Nota 80.

³⁵¹ AQUINO, S. Tomás. S. Teol. I-II, q.22, a.3. Ver também FAINTANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação*. Revista: Aquinate, N. 5, 2007p. 18-43.

³⁵² Conforme S. Agostinho em OH, 83.

³⁵³ *Aqui entendemos a obra de arte como intuição protológica do existir (esse) conforme EF VII, 129. Segundo FAINTANIN S. Tomás de Aquino refere-se a obra de arte como memória inteligível.*

1.2.1 O juízo estético: da figura à forma.

A apreciação estética vaziana, na esteira do pensamento tomásico, inicia-se com a contemplação da forma. É o esplendor, a luminosidade da luz interior ao objeto que irradiando, permite a *intuição protológica original* do ser³⁵⁵. Emite-se o juízo sobre a intuição, na intenção de assimilá-la a um só tempo, sob a forma de verdade. Ademais, o juízo é imanente àquele que *consente*. Desse modo, a alma sofre por apetecer ao belo como o juízo que encerram a alegria, o amor, a esperança, por exemplo, e ao feio quando causa ódio, tristeza, desespero.³⁵⁶

A *intuição original* dá-se pela imaginação. A fantasia ilusória da dispersão no tempo logo se sobrepõe³⁵⁷ à imaginação concreta, como luminosidade intuitiva do belo. Destarte, belo e feio, imaginação e fantasia constituem o paradoxo protológico imanente do *Esse* em seu *instante* percebido. A *separatio*, isto é, o juízo é a forma de valorar o *consentimento* subjetivo das figuras quanto às formas em suas finalidades boa ou má.

O consentimento intuitivo da alma que sofre propõe por um lado a aceitação do dom que é a *participação eclesial*, ou por outro lado, sua recusa. Nisto consiste, não um dualismo da natureza humana, mas de sentido da vida³⁵⁸.

Nosso próximo passo procurará identificar em Lima Vaz, seguindo a dialética da unidade na diferença, a luz como juízo e critério de apreciação estética das cores nas formas.

1.2.2 A cor e a luz: unidade na diferença.

Dissemos anteriormente que pela imaginação procede a luz, entendida como forma. A luz imprime na alma humana, por mediação do juízo, o consentimento ou não à forma, sob certa medida participativa, por mediação do juízo.

FAITANIN, Paulo. *A memória segundo Tomás de Aquino*. Revista: Aquinate, n. 3, 2006 p. 123-132.

³⁵⁴ Ver o primeiro clarão como origem da Luz em EF VII, 211-212.

³⁵⁵ Ver supra. Nota 19.

³⁵⁶ AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teol.* I-II, q.23, a.4; q.22, a.2, ad.3.

³⁵⁷ OH, 82.

³⁵⁸ OH, 198-199.

Assim sendo, cada indivíduo, enquanto tal é em si, um princípio intrínseco de ordem, a sua forma³⁵⁹. Cada criatura tem em si um princípio de iluminação (através da forma) que determina no indivíduo sua realização imanente³⁶⁰. A realização da beleza transcendental, isto é, sua efetivação histórica deve perpassar a imanência do indivíduo e realizar-se fora dele.

O clarão da luz advém na criação e se perfaz nela no tempo privilegiado. A imaginação é o caminho mais comum de perceber o real, pois a alma jamais pensa sem imagem³⁶¹. Da percepção sensível, isto é, da percepção da profundidade do objeto, incluindo medidas, temos a cor. A cor é uma noção análoga à figura e aqui serve para designar o *momento intuitivo protológico do Esse* na sua manifestação sensível iluminada pela luz ou forma³⁶².

A intuição paradoxal do *Esse* no juízo permite-nos falar, a despeito daqueles que acreditam que a percepção sensível e, por conseguinte, a imaginação varia de pessoa para pessoa³⁶³. A percepção não é um banal gosto singular em potência, mas é forçoso que a percepção seja antes em ato, isto é, forma³⁶⁴. Desse modo, o perceptível não está realizado até que seja efetivamente percebido.

A figura reveste a forma daquilo que a torna visível. É a cor na imaginação. Nela se evidencia a *unidade extática* do tempo enquanto *mimesis*, expressa na doutrina aristotélica das categorias, na qual vigora a distinção entre os indivíduos e a espécie, aqueles sujeitos à geração e a corrupção, essa permanecendo sempre na identidade da natureza³⁶⁵.

A cor é assim no nível dos esses relativos, o modo ontológico de compreender a forma através da reflexão. Sendo figura a cor já revela em si mesma sua natureza, embora esta esteja velada pela *apófase*. É dita deste modo, *ordenado à forma* e não de outro modo, que segundo Lima Vaz é possível erigir

³⁵⁹ EF VII, 209.

³⁶⁰ EF VII, 210.

³⁶¹ ARISTOTELES. *De Anima*. Livro III (431 a.16) p.119.

³⁶² Figura e Forma. Ver AF II, 248. Nota 135. A generalidade da forma se concretiza na figura, do contrário teríamos o misticismo. Ver AF II 42-43. Nota 76.

³⁶³ Aqui nos referimos na esteira de Lima Vaz, ao relativismo contemporâneo, sobretudo o existencialismo irracional. Ver OH, 105.

³⁶⁴ Ato participante e não o ato puro, pois a forma é como o anjo dotada de ser que subsiste em Deus e essência como seu modo da expressar universal.

³⁶⁵ EF VII, 213. Nota 37.

uma *ciência do ser*³⁶⁶. A cor, por mais fragmentária e obscura que seja, permite o juízo (*separatio*).

Nesse instante, o visível é a cor e o que torna a cor visível, ou seja, histórica e bela, é aqui o que pode emitir juízo sobre a forma em ato. Essa é a natureza da cor. Desse modo não existe visível sem luz e toda cor de cada coisa é vista na luz³⁶⁷.

O visível, a forma, é aquilo que a cor reveste, aquilo em que a cor desempenha o papel de causa de visibilidade³⁶⁸. A cor é ontologicamente concreta por que é o modo pelo qual se pode *intus legere*³⁶⁹ a forma. De outro modo, extrínseco à forma, fatalmente a cor evanesceria no apetite sensível do tempo desontologizado, que no presente denominamos niilismo.

Pelo juízo da cor em participação à forma, esta mesma é afetada pela cor em ato. Assim, a cor revela sua natureza, isto é, ser medida ordenada que permite mover o meio transparente.³⁷⁰

A percepção da cor revela sua sacralidade por ser concretamente mediação sem a qual não existiria visão da luz. Olhar diretamente para a fonte da luz e enxergar o transparente seria impossível. Pois sem mediações, sem que o indivíduo seja afetado pelo perceptível a cor não poderia ser vista.³⁷¹ A luz é a cor do transparente. Pois nela subsiste algo que é o mesmo³⁷². Deste modo, enquanto luz, no nível das formas, articula-se, a partir da luz original na criação o aspecto *dinâmico-relacional* que abrange a existência dos seres espirituais.

A diversidade das cores manifesta o brilho da proporção da forma³⁷³. Cada uma das cores com medidas distintas multiplicam possibilidades de ver cada vez com mais transparência a luz, quando ordenadas na mesma forma. As cores

³⁶⁶ EF VII, 273. Lembremo-nos de que o Esse é dito de dois modos: *sicut in V methaph. Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionumveritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne ilud de quo affirmativa propositio formari potest.* AQUINO, Santo Tomás, *O ente e a essência: De ente et essentia* Edição Bilingüe . Ed. Vozes Petrópolis: 1995 p.14.

³⁶⁷ ARISTOTELES. *De Anima*. Livro III (418 a.26 - b3) p.87.

³⁶⁸ ARISTOTELES. *De Anima*. Notas ao Livro II (418 b3) p.240-241.

³⁶⁹ “*intus legere*(ler de dentro)” Ver capítulo 2, nota 73.

³⁷⁰ ARISTOTELES. *De Anima*. Notas ao Livro II (418a26-418 b3) p.240-242.

³⁷¹ ARISTOTELES. *De Anima*. Livro II (419a15-419a22)p.89.

³⁷² ARISTOTELES. *De Anima*. Livro II (418 b3) p.87.

³⁷³ AQUINO, Santo Tomás. *S. Teol.* I, q.5, a.4, ad1.

adquirem o aspecto *dinâmico-relacional* quando participam das formas expressando em criatividade e diversidade a intuição provinda da luz original. A história concreta das formas será, portanto o campo de prolação da criatividade das formas quando por cores ordenadas, através do juízo, elas manifestarem sob diversos ângulos a beleza da luz:

Se, portanto, há nelas qualquer diversidade, é preciso que ela exista segundo uma diferença formal. Porém, entre as coisas que diferem formalmente entre si, não se pode encontrar igualdade, pois qualquer diferença formal tem de remeter-se à primeira oposição, que é entre privação e forma. Por isto, dentre todas as coisas que diferem formalmente [entre si], a natureza imperfeita de uma delas com respeito a outra se relaciona com esta outra com o caráter de uma privação na forma. E isto se evidencia para nós na diversidade das espécies que conhecemos. Assim como vemos que a diferença de espécies nos animais, nas plantas, nos metais e nos elementos procede segundo a ordem da natureza – de modo que esta se eleve, gradualmente, do mais inferior ao mais perfeito - assim também o vemos nas espécies de cores, sabores e outras qualidades sensíveis³⁷⁴.

Assim sendo, é importante ressaltar que a diversidade não é um atributo inerente à cor, mas, justamente por que é vista pela luz. A luz é em si mesma uma pluridiversidade ainda mais dinâmica e relacional, pois, como dito acima se constitui uma determinada hierarquia de perfeição conatural ao ser. Tampouco à luz é atribuída a criatividade das cores à luz, visto que na primeira produção das coisas Deus trouxe ao ser coisas diversas e desiguais, atendendo àquilo que a perfeição do universo requer e não a alguma diversidade preexistente nas coisas³⁷⁵. Isso significa dizer que o belo e a beleza não são das figuras, mas das formas criadas impressas na figura. Em tudo o que foi criado há a impressão da beleza divina, em justa proporção de sua natureza criada e segundo a forma que possui.

³⁷⁴ *Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differentunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius, se habet ad ipsam habitudine privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic enim specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat: quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliarum sensibilibus qualitatum.* AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 63, p.130-131.

³⁷⁵ *In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diveritatem in rebus praeexistentem[...].* AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 66, p.134-135.

Resta-nos investigar a reta razão em conferir a medida da cor proporcional à sua forma. Considera-se aqui, segundo Lima Vaz, na esteira de Santo Tomás que a reta razão em ordenar pertence à suma *virtude* que é a *prudentia* e sua ação de fazer, produzir, segundo a razão, eis o que é a *arte*. Destarte, cabe à virtude da *prudentia* a realização da obra de arte como bem e belo.

1.2.3 A arte da *prudentia* ³⁷⁶.

A atividade de deixar-se ser guiado pela claridade do logos que deve iluminar os caminhos³⁷⁷, ser-lhe *dócil*³⁷⁸, constitui-se em fazer arte. Para Santo Tomás, arte é a reta razão de fazer alguma obra.³⁷⁹ A produção da obra de arte pela reta razão segue a retidão da mesma no que se refere à aplicação dos seus primeiros princípios, como os da contradição, identidade, causalidade e finalidade.³⁸⁰ Não é nosso objeto discorrer aqui sobre os constitutivos da obra de arte, mas de sua causa. Desse modo, fazer uma obra de arte é deixar-se conduzir pela virtude da prudência: Segundo Isidoro de Sevilha prudente (*prudens*) significa aquele que vê longe (*porro viden*), pois tem visão aguda e antevê as possibilidades que podem ocorrer nas situações contingentes.³⁸¹ Prudência é, nesse *instante*, a suma virtude do bem produzida na arte como bela em razão ao ser. Assim falamos da prudência como forma síntese do bem como belo.

Nesse momento da pesquisa pretendemos investigar a natureza da prudência, segundo Lima Vaz, e nela identificar a expressão do belo e do feio por mediação do juízo. O juízo estético aprecia o singular e nesse sentido diz respeito a *esta cor*. Este é o papel da prudência: exigir que o homem raciocine bem, para

³⁷⁶ Prudência é aqui entendida como "*recta ratio agibilium*", a mãe das virtudes (*genetrix virtutum*) e a guia das virtudes (*auriga virtutum*) conforme Santo Tomás que, retomado por Lima Vaz como *sabedoria* prática. AF II, 151. Ver também AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. p.5-6.

³⁷⁷ AF II, 155.

³⁷⁸ AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. p.41

³⁷⁹ AQUINO, Santo Tomás. S.Teol. I-II, q.57, a.3.

³⁸⁰ FAINTANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação*. Revista: Aquinate n. 5, 2007 p.18-43

³⁸¹ AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. p.3.

que possa aplicar bem os princípios universais aos casos particulares, que são variados e incertos³⁸².

1.2.3.1 A *phrónesis* aristotélica³⁸³ como termo médio dinâmico³⁸⁴.

Para Lima Vaz, a *phronesis* aristotélica é a virtude capaz de se estabelecer como termo médio do logos regulador:

A *phronesis* como virtude da razão certa (*orthós logos*) ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala justamente a presença do logos regulador e ordenador no fluxo contingente dos singulares³⁸⁵.

Como termo médio, a *phronesis* manifesta-se como eternidade de um movimento inteligível e sua história³⁸⁶ numa ascensão dinâmica do agir em direção ao ato perfeito:

Assim, sendo embora a virtude moral um meio-termo entre extremos, e sendo a *phronesis*, como primeira virtude dianoética, uma virtude da razão calculadora (*to logistikón*), a concepção aristotélica não situa a virtude moral na mediania estática e circunspeta. A virtude, ao contrário, é a seu modo um “extremo” (*akrótes*) é a perfeição mesma do agir elevando-se como proporção e harmonia sobre os extremos viciosos do excesso e do defeito³⁸⁷.

Nesse intuito de prestar atenção permanente ao logos como termo médio na obra de arte, consiste o fato decisivo em Aristóteles, que segundo Lima Vaz é o intento de instaurar uma teoria da práxis como teoria prática³⁸⁸

Com efeito, ao conceber a *phronesis*, a sabedoria prática como estrutura dianoética fundamental do agir ético, Aristóteles nela recolhe de um lado a intenção original da doutrina socrática da virtude-ciência e, de outro, situa num novo e específico campo de racionalidade a transposição platônica da *areté* grega tradicional³⁸⁹.

³⁸² AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. p.11; 45.

³⁸³ *Phrónesis* é sabedoria prática (prudência) em AF II, 151. Ver também AF II, 179. Nota 49.

EF II, 95-102; 125-127. Ver também: AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2, n.3 – S. Leopoldo: Unisinos2001

³⁸⁴ EF II, 107-108.

³⁸⁵ EF II, 106.

³⁸⁶ OH, 174.

³⁸⁷ EF II, 107-108.

³⁸⁸ EF II, 94. Nota 58.

³⁸⁹ EF II, 103-104.

Essa tentativa aristotélica da inflexão da metafísica platônica do bem nas ciências das coisas humanas pretende condensar “aquilo que diz respeito a si-mesmo” com o “bem viver”. Esses pressupostos da *phronesis* constituirão o que Aristóteles justamente denominou de “vida perfeita”³⁹⁰. A tarefa de deixar-se conduzir pelo logos tal como a concebeu Aristóteles representou;

- a) a de que a vida apresenta-se para o homem com a tarefa (*érgon*) que ele deve inelutavelmente cumprir.
- b) a de que essa tarefa não é predeterminada pela natureza nem por nenhuma força que nos seja exterior: sua execução não procede de uma *vis a tergo* que fatalmente venha impelir-nos numa só direção, mas desenrola-se a partir de nós mesmos e orienta-se para um fim que nos cabe livremente escolher.
- c) finalmente, a de que a necessidade da escolha do fim e, por conseguinte, da vida que lhe corresponde, coloca-nos continuamente em face da imensa, variada e incessante procissão de “modelos” que nos são oferecidos pela tradição cultural e ética da comunidade humana na qual vivemos³⁹¹.

A *phronesis* aristotélica permitiu fazer o ser como obra de arte. Ato livre mediante a incessante processão de arquétipos. Mas, a concepção adequada da sabedoria prática será realizada por Tomás de Aquino no conceito de *prudentia*:

No conceito de *prudentia*, ele [Tomás] reorienta o dinamismo do *ortho logos* como *recta ratio* que aconselha, julga e preceitua o agir [o fazer] moral em vista do verdadeiro fim da vida humana, coroando – a com o dom do conselho. Santo Tomás sobreleva e dilata a *phronesis* aristotélica ao horizonte universal das *anthropina* (coisas humanas), às quais se estende a prudência. Na remodelação da ética clássica grega proposta por Santo Tomás de Aquino, a sabedoria prática aristotélica torna-se sob o nome de *prudêntia*, a norma próxima objetiva do agir [fazer] moral. Com isso ela exerce uma função mediadora entre (a) a objetividade da lei [forma] e (b) a ato subjetivo da decisão³⁹².

Desse modo, a virtude ou forma da *prudentia* é compreendida como norma objetiva do ato livre e a procissão de modelos. Ocupando a posição de mediação, entre a lei (forma) e a decisão subjetiva, ordenada analogicamente à sua participação no ser. É nesta medida que a *prudentia* se manifesta como critério meditativo entre o bem-belo e o mal-feio na interpretação da forma vaziana.

³⁹⁰ AF II, 152-153.

³⁹¹ AF II, 153-154.

³⁹² AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2, n.3 – S. Leopoldo:Unisinos, 2001.p.282. Os colchetes são nossos.

1.2.3.2 A imprudência: o mau e o feio.³⁹³

Trataremos primeiramente da imprudência. A imprudência entendida como aversão ao *logos* (misologia). Neste sentido, a imprudência é a razão débil, privada da luz da razão e, por conseguinte da própria presença criadora da luz. Dessa forma, a imprudência é treva, sombra que tende a negar o conselho, isto é, a razão regulada e movida pelo Espírito Santo.³⁹⁴ Nesse movimento deformado a razão imprudente ou o feio desencadeia um processo de *consciência-de-si*:

Essa encontra, no seu fluir da vida e na pulsão do desejo seu primeiro esboço ou figura na realidade objetiva. Aí, porém, o objeto é arrastado na inquietação sem fim da vida ou é consumido pela satisfação do desejo, nunca saciado e sempre renascente, impelido por um movimento sem termo ou pela dialética do mau infinito³⁹⁵.

É no acontecer da condição humana, i. é, no ser-aí, que o feio se manifesta:

[...] “O diabo peca desde o início”, dizendo que “início” se refere ou a “quando ele começou a pecar” ou ao “início da condição humana”, quando ele pôs a perder espiritualmente o homem, por ele enganado³⁹⁶.

Desse modo, como termo filosófico o feio não o é por natureza, ou seja, por criação. Trataremos disso no próximo capítulo. Mas se dá a acontecer como privação à razão do homem e sua condição. Considerado como uma “forma de conhecimento”, “ciência”, o feio causa ontologicamente a *insidia*³⁹⁷. Esta produz o *movimento sem termo* de um apetite pelo que parece bom como se fosse o bem verdadeiro³⁹⁸. É esta incapacidade de atingir o alvo, a finalidade por aversão à razão que torna o aspecto do feio algo deformado, paralisante e anestésico. A

³⁹³ Era costume grego, o orador identificar o “bom” com o “belo” e “mau” com o “feio: ‘A tradição aristotélica do belo é a teoria da enformação. A matéria aristotélica e feia é o informe; as leis formais da essência impostas na matéria indiferenciada são a beleza: é uma hierarquia das matérias e das formas. A forma é beleza para a sua matéria, como a matéria é beleza para sua forma. A fealdade é o acidente, sem causa, da matéria. A beleza é a razão da causa enformadora’”. BAYER, Raymond. *História da Estética*. Tradução: José Saramago. Editorial Estampa, Lisboa: 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.] p. 76

³⁹⁴ AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005.p.69.

³⁹⁵ AF II, 54. Ver também AF II, 177. Nota 23

³⁹⁶ [...] *quod Diabolus ab initio peccat, referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quod deceptum hominem spiritualiter occidit*. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 109, p.216-217.

³⁹⁷ Aqui conforme AQUINO, Santo Tomás. *Sobre o Mal*. Edição Bilingue. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005. P.14.

³⁹⁸ AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 112, p.221.

ciência do conhecimento do feio produz e se movimenta si mesma por razão a um bem particular, obstinadamente ao progresso desse bem.³⁹⁹

A forma de conhecimento, conforme vimos anteriormente, somente se expressa de modo universal e esta é sua razão de ser. Arbitariamente quando a forma anseia por uma inflexão contrária à universalização, diz-se que sua expressão ontológica concreta (*imaginativa*) perdeu o impulso sensitivo. Pois o sensível é princípio de conhecimento. A perda dos sentidos (*anestesia*) impede a paixão por meio da qual a alma padece e julga como valor moral suas percepções. A ausência da estética produz imagens *fantasiosas* desontologizadas de concretude universal:

A ilusão da verdade torna-se mais sutil quando é em suas próprias imaginações (*phantasmata*) que se enreda a religião do espírito (XXXVIII, 153). Há uma gradação ascendente na idolatria que leva do culto das ficções imaginativas à adoração de si mesmo (LV, 169-170): a dialética da ilusão desdobra-se em três planos que são as três tentações do espírito no tempo: "*Voluptas, excellentia, spetaculum*", a dispersão do prazer, a vontade de poder, a atitude estética de uma curiosidade contente consigo mesma (XXXVIII, 153-154; XLIX, 164)⁴⁰⁰.

O feio, isto é, a ciência sem caridade produz *figuras aéreas*⁴⁰¹. Sombras que não necessitam de causas intermediárias, pois operam em universalidades mais abrangentes⁴⁰² a que denominamos forma.

A forma refletida sobre si-mesma como num espelho, produz o ídolo. Por ser contra a sua natureza, (de ser-para-a universalização) a pretensa idealidade de expressar a forma sem mediação (razão - logos) num brilho totalmente transparente da verdade que ofusca a visão torna-a cega. Destarte, de razão torpe, o débil se agarra a um bem inferior como se fosse o verdadeiro. A ciência torna-se escrava insaciável da paixão que tanto deseja e conhece e da qual não consegue libertar-se por si mesma, pois é um mau sem cura:

[...] como o poder apetitivo é proporcional ao cognoscitivo, e este último é perfeito nas criaturas espirituais – formas -, daí seguir-se-á que a vontade dos demônios é irremissível⁴⁰³.

³⁹⁹ AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 106. p.213

⁴⁰⁰ OH, 82.

⁴⁰¹ AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 107, p.213.

⁴⁰² AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. p.227. Nota 335.

⁴⁰³ AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. p.226. Nota 327. Ver também *Suma Teol.* q. I, a.64.

O vício é, portanto o correlativo moral da percepção estética do feio. Sua manifestação caracteriza-se por um *furor irratibilis, demens concupiscentia et phantasia proterva*⁴⁰⁴. Nosso próximo passo pretende correlacionar a desontologização da forma, i. é, a perda progressiva das cores da *razão* (medida, profundidade) sua imaginação concreta, com o aparecimento das sombras (descoloração) fantasia e niilismo.

1.2.3.2.1 O feio: a descoloração da forma.⁴⁰⁵

Nossa abordagem acerca da descoloração da forma, seguindo o iter vaziano, deve passar pela crítica ao pensamento ontológico de Martin Heidegger. No entanto, sua análise neste tópico, se restringe especificamente ao conceito de desontologização do ser (des - coloração da forma).

Conforme a crítica de Lima Vaz concernente a esta questão, Heidegger percorrendo o itinerário percorrido pelo protestantismo e pelo catolicismo a respeito da pergunta pelo Jesus histórico⁴⁰⁶ numa interpretação histórica da metafísica ocidental irá submeter a sua leitura da cultura ocidental, ao procedimento genético-sintomático inaugurado por Nietzsche.⁴⁰⁷

Heidegger propõe uma nova chave hermenêutica. Segundo ele a metafísica, desde Platão até Nietzsche,⁴⁰⁸ vem repetindo o mesmo na diferença. Segundo ainda o próprio Heidegger:

⁴⁰⁴ AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. p.214.

⁴⁰⁵ Nesta pesquisa, como para S. Tomás de Aquino “alma, carne e ossos são configuradores ontológicos do homem (*sunt de rationes hominis*); mas esta alma, esta carne e estes ossos são configuradores deste homem (*sunt de ratione huius hominis*). Segundo o Prof. Dr. Luiz Rodhen, autoridade em Gadamer e Heidegger, “*Sem carne e ossos*” é o modo pelo qual Heidegger concebe o Ser. H.C. Lima Vaz fala de “desontologização do ser”. LIMA VAZ. *Raízes da Modernidade*. Ed. Loyola: 2002 p. 277. Nesta mesma perspectiva o Prof. Marcelo F. Aquino “*crítica o passo para trás, para antes de Sócrates, recuando para antes da razão ou de logos epistêmico, que Heidegger tenta fazer. Então, Vaz é diametralmente oposto a esse projeto de dar um passo para trás, pular para fora da razão epistêmica, para fora da descoberta do logos grego. Creio também que Vaz associa Heidegger ao projeto nietzschiano de desconstrução da semântica ocidental. Acredito que o Padre Vaz consideraria o pensamento de Heidegger uma província ultramarina do pensamento de Nietzsche*”. AQUINO, Marcelo F. *Vaz: interprete de uma civilização arreligiosa*. IHU On-Line Jesuítas. Quem são? Edição: 186, Data: 26/6/2006. Ver também: AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Resposta à q. 5 a.2 p.112. AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência*. Martins Fontes: São Paulo. p.22

⁴⁰⁶ EF VII, 270. AZEVEDO JUNIOR. P. R. *Teologia da Libertação* em <http://www.padrepauloricardo.org>

⁴⁰⁷ EF VII, 271.

⁴⁰⁸ EF VII, 271.

(...) apenas aos seres (*Seiende, entes, essentes*) é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alethéia=verdade*) na sua conformidade ou adequação ao pensamento. Avaliados segundo o padrão dessa verdade, os entes se distribuem em escala hierárquica, culminando no Ente supremo (*Ens sumum, Causa sui*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico traz consigo o ocultamento do ser (*Sein*) e, historicamente, o seu 'esquecimento' (*Vergessenheit*), vindo o pensamento a ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes. Tal a tarefa da metafísica⁴⁰⁹.

Essa empresa teórica acaba por determinar o destino de nossa civilização, cujo domínio da técnica⁴¹⁰, é o estágio final desse itinerário metafísico ocidental desde Platão:

Ao fazer do Deus da tradição metafísica, pensado como *Ens sumum* ou *Causa sui*, apenas uma idéia diante da qual não se pode dobrar o joelho nem rezar, Heidegger lançou uma suspeita quase invencível sobre o clássico caminho do *ascensus ad Deum*, que alhures estudamos sob o nome de inteligência espiritual. Ao acolher, pois, a metafísica no discurso da fé ou na teologia, o cristianismo tornou-se solidário do destino espiritual do ocidente na sua rota para o niilismo.⁴¹¹

Sem entrarmos na discussão sistemática de fundo teológico, o que não constitui objeto deste estudo, a pretensão de Heidegger de inaugurar uma teologia de "Deus sem o ser"⁴¹² ou de um "Deus desontologizado"⁴¹³, dizemos sem cor, lançou o ocidente numa era do esquecimento do ser e do descrédito da metafísica, bem como das conseqüências niilistas que daí se seguem.⁴¹⁴

Para Heidegger, o destino final do homem é ser-para-a-morte. Desse modo, o homem como um animal corpóreo, possuidor de inteligência⁴¹⁵ deve saber que vai morrer:

Se como quer M. Heidegger, o ser-para-a-morte é constitutivo das estruturas de autenticidade do ser humano e deve ser assumido com a lucidez do animal que sabe que deve morrer, o ser-para-a-imortalidade pode igualmente considerar-se um constitutivo ontológico do homem, como mostra de modo irrefutável esse imenso e doloroso esforço,

⁴⁰⁹ EF VII, 271.

⁴¹⁰ A técnica é..., como a destruidora de qualquer fé em geral, deste modo, o poder anticristão, mais decisivo que até agora se manifestou. Se a técnica é a mobilização do mundo, através da figura do trabalhador, então a mobilização, acontece pela presença marcante desta peculiarmente humana vontade de poder. HEIDEGGER. M. *Sobre o problema do ser*. trad. Ernildo Stein. Duas Cidades: 1969 p.30

⁴¹¹ EF VII, 273.

⁴¹² EF VII, 277.

⁴¹³ EF VII, 277.

⁴¹⁴ EF VII, 282.

⁴¹⁵ Aristóteles e Platão consideravam a fealdade (demônios) como animais dotados de intelecto. Ver AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Nota 7 p.14

atestado em cada página da história, com que o homem tenta libertar – se da lei da morte⁴¹⁶.

Ao descolorir o tempo concreto no vazio das sombras, Heidegger assume uma contradição propriamente metafísica, ou seja, que se formula em torno da interpretação do nosso ser, dilacerado entre a morte e a imortalidade⁴¹⁷. Rompendo com a tradição greco-cristã cuja última expressão foi Hegel, a “*poiesis*” pós- metafísica do século XX busca representar na obra de arte:

sombras de uma relação natural, de paixões obscuras, incestuosas e necrófilas nas quais aflora a possibilidade patológica da relação fusional, inconsciente que tem fortes conotações agressivas e mortíferas. Embora esses pendores da constituição psíquica tenham sido elaborados teoricamente apenas no século XX, os psicanalistas e antropólogos descobriram simultaneamente que este artifício psíquico se inscreve no imaginário mítico e trágico. Tudo indica, portanto, que o insólito reconhecimento pacífico que tanto destoa das lutas violentas pelo reconhecimento é possível tão somente graças à dimensão estética na qual a agressividade latente da constituição humana recebe uma mediação imaginária e artística, poética e ritual (no sentido do gesto coreográfico).⁴¹⁸

Sem dúvida, o aparecimento dessa “*phantasia proterva*”⁴¹⁹ na vida da pessoa humana e com ela mesma confundindo-se na imanência do tempo como ser-para-a-morte assume, de fato, a feição de uma luta, a mais temerosa e decisiva entre quantas devemos necessariamente travar e em que a vida - a nossa vida - e a morte - a nossa morte - disputam entre si a quem caberá a palavra última sobre nosso destino (...).⁴²⁰

Recebida pelo cristianismo, a tradição da “ontologia” da alma, sua linguagem e história até Porfírio sofreu um choque profundo e mesmo transformador no encontro com a doutrina cristã da “ressurreição da carne”⁴²¹ (*anástasis sarkós*), “carne” entendida aqui como o homem todo segundo a concepção hebraica. O Símbolo Niceno-Constantinopolitano usa a expressão paulina (1 Cor 15,13) “ressurreição dos mortos” (*anástasis nekrôn*)⁴²².

⁴¹⁶ AF II, 229.

⁴¹⁷ AF II, 229.

⁴¹⁸ ROSENFELD. K. H. *Méritos e Falhas na estética Hegeliana*. Kriterion SHB Ano 2 – N. 3 Dez/2005. p.6

⁴¹⁹ Cf. AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 107 p.214.

⁴²⁰ AF II, 229.

⁴²¹ AF II, 231.

⁴²² AF II, 251. Nota 181.

Trata-se, então, da profissão de fé.⁴²³ De fato, a filosofia não consegue ir além, mas não pode retirar os estímulos teóricos e históricos que provém da fé, de si mesma e do mundo.⁴²⁴

Para a filosofia seria necessário que para supracumir o ser-para-a-morte na sua própria raiz no homem e no mundo, a eternidade se faça tempo e o Eterno assumira as vicissitudes de uma vida humana, de tal modo que seja permitido afirmar: Deus mesmo se fez tempo, se fez mortal, e habitou entre nós, assumindo nosso ser-para-a-morte.⁴²⁵ Ora, em nenhuma época e em nenhum lugar da história humana se ouviu proclamação de tão surpreendente audácia a não ser na proclamação da fé cristã.⁴²⁶ Desde a *pistis* grega, devidamente expressa pelo cristianismo, a fé constitui por si mesma essa luz que atravessa os corpos transparentes iluminando-os produzindo cores. Mais ainda:

(...) seremos obrigados a concluir que o tempo da vida humana, não obstante a sua distensão imanente entre o antes e o depois, entre a retenção do que foi e a protensão para o que será, é um tempo estruturalmente expectante, atravessado por um anelo profundo e inextinguível por uma plenitude que só pode ser o dom de uma realidade transcendente, sendo propriamente o abrir-se de uma eternidade que acolhe e transfigura o tempo efêmero da pessoa no mundo. (...) Ele é como a versão conceptual, na estrutura ontológica do sujeito, do *inquietum cor* agostiniano e do *desiderium naturale videri Deum* Tomásico⁴²⁷.

Assim sendo, concluímos que as cores não são ontológicas tão somente pela sensibilidade imaginativa que dela recebemos na afecção da alma. Mas antes pela *pistis* no *logos*.⁴²⁸ Adequadamente dito, pela fé no Cristo. Por ela, enquanto espírito universal é possível pela transparência perceber a intensa criação de luzes e cores.

⁴²³ AF II, 231.

⁴²⁴ AF II, 233.

⁴²⁵ AF II, 233.

⁴²⁶ AF II, 234.

⁴²⁷ AF II, 236.

⁴²⁸ Segundo Werner Jaeger também a doutrina aristotélica do ser estaria, em última análise, determinada pelo *credo ut intelligam*, pelo pressuposto anterior de uma fé que transcende o pensamento e é seu pressuposto. AQUINO, Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 45-46.

1.2.3.3 O conselho: o transparente e a luz.

De acordo com Lima Vaz, há nos seres relativos uma *supervenientis formae*⁴²⁹ que impele a *ser mais*⁴³⁰ indo ao encontro d'Aquele que é por que é. Nesse momento do iter vaziano tendo descoberto a afirmação primordial que "alguma coisa é" ou o "ser é"⁴³¹ na intuição protológica do esse, encontra-se uma razão que nos guia, *auriga virtutum*, esta reta razão que chamamos prudência. Aquilo que nos impele a ser mais deve ser, portanto, correlativo à prudência, mas suprassumir sua forma, isto é, *dom*. Destarte, a prudência, que pressupõe retidão da razão, é especialmente ajudada e aperfeiçoada ao ser regulada e movida pelo Espírito Santo⁴³². A esta docilidade denominamos *dom do conselho*.

O dom de conselho tem suas raízes na teologia católica⁴³³. Para a finalidade dessa pesquisa trataremos do dom do conselho a partir do transparente, isto é, o clareamento das cores ontológicas segundo o espaço e o tempo e, por conseguinte, como *fosforescente*, isto é, a iluminação do transparente segundo o tempo⁴³⁴.

*O transparente*⁴³⁵.

O transparente é a mediação que constitui matéria e forma. Dito, desse modo, entendemos o transparente como presença da luz⁴³⁶. Isso não quer dizer que o transparente é a luz, mas tão somente é portador da luz como sua cor. A cor do transparente é a luz⁴³⁷.

⁴²⁹ AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 38, p.80.

⁴³⁰ AF II, 224.

⁴³¹ EF VII, 220.

⁴³² AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência*. Martins Fontes: São Paulo. p.69.

⁴³³ Acerca do dom de Deus como Amor. Ver *ágape* em AF I, 274. Nota 27

⁴³⁴ Mas Deus move tudo segundo o modo de mover de cada realidade: assim, a criatura corpórea, segundo o tempo e o lugar; a criatura espiritual, segundo o tempo, mas não segundo o lugar, como diz Agostinho em *Super Gen. Ad Litt. VIII*. (AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Parágrafo 102, p.203. AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência*. Martins Fontes: São Paulo. p.67).

⁴³⁵ Aqui compreendido como "disposição" dos esses relativos diante da iluminação da forma como fosforescente. Efetivamente o transparente é o mito. EF I, 229. Ver também. AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência*. Martins Fontes: São Paulo. p.70. Para a noção de transparente ver: ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418a 26-419a 22].

⁴³⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418b13]p.88

⁴³⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. [418b3]p. 87.

Todo corpo tem em alguma medida transparência em seu limite ontológico, menos como limitação sensível empírico e mais como reta razão. Todo corpo possui em alguma medida, transparência em sua superfície formal. Dizemos, com Lima Vaz, limitação *eidética*⁴³⁸ como condição necessária pela qual a cor reveste o corpo como limite do transparente.⁴³⁹

Desse modo, o transparente é a matéria que exhibe a capacidade de receber cor.⁴⁴⁰ Estrutura paradoxal, fragilidade que permite a expressão da cor por um lado e beleza portadora da luz por outro. Tal a complexidade do transparente. É necessário ressaltar que o movimento da criação, nesse momento do discurso, é um movimento vertical conforme dito acima⁴⁴¹. Todavia possui no modo horizontal sua expressão adequada. É próprio da natureza da cor, afetar o meio transparente, preenchendo-o de cores as mais diversas e distintas. Com isso a cor imprime de forma sensível no transparente o movimento. É próprio da natureza da cor mover, isto é, afetar a alma transparente. Pela recepção, o meio transparente expressado pela diversidade de cores revela, por sua luz, o caráter paradoxal da cor iluminada: possui em si essa capacidade de tornar a luz visível e para si ser ela mesma - a luz - condição de sua coloração.

Sendo a cor mensurável em altura e profundidade na sua expressão de figura torna-se manifesto seu movimento espaço-temporal *ad-extra*⁴⁴². Não é nosso propósito avançar nesse terreno, por ora, cremos descrita a capacidade de coloração horizontal-vertical das cores pela mediação do transparente sendo esse extrínseco à cor em sua limitação e intrínseco enquanto suprassunção. Suprassunção esta que mostrou a cor condição portadora de luz, isto é, da capacidade de receber o dom do conselho. Com isso pretendemos dizer que a luz está de modo análogo no *interior intimo meo* da cor do movimento dialético, sendo o dom do conselho em sua gênese teológica seu correlativo. Ao dom do anjo foi dada aos homens a participação (conaturalidade) ao ser.

⁴³⁸ Esse princípio é exigido pelo caráter não intuitivo de nosso conhecimento intelectual, impondo ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade e não coincide, por definição, com uma intuição totalizante do objeto. AF I, 167.

⁴³⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [439b8- 439b11]p.241

⁴⁴⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418b3]p.248.

⁴⁴¹ Ver supra. Nota 173 no capítulo 1.

⁴⁴² Conforme o movimento dialético em AF I, 166-167.

A luz: o conselho.

A luz é compreendida aqui como forma.⁴⁴³ Forma que possui em ato o querer e o entender⁴⁴⁴. Luz que traz em si mesmo suficiente transparência inerente para exibir brilho, mas não o bastante para que sua cor seja visto⁴⁴⁵. Ela escapa no momento em que faz de cores em potência, cores em ato⁴⁴⁶.

Segundo Santo Tomás de Aquino é sob *certa* confusão⁴⁴⁷ que podemos conhecer a luz. Não a luz em si mesma, mas sua presença que é a cor capaz de mover o transparente⁴⁴⁸. De afetá-lo nas impressões sensíveis e reconhecê-lo no juízo. Conforme Aristóteles:

A luz é o ato disto, do transparente como transparente. Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade pela éter [anjo] pois nele subsiste algo que é uno e mesmo⁴⁴⁹.

Não podemos conhecer a luz, mas sabemos que ela está, por que nela subsiste a Luz:

Por isso não podemos dizer que as substâncias imateriais são conhecidas por nós, com conhecimento confuso, pelo conhecimento do gênero e dos acidentes aparentes, mas no lugar do conhecimento do gênero temos nestas substâncias o conhecimento pelas negações, como quando sabemos que tais substâncias são imateriais, incorpóreas, não tendo figuras e similares; quanto mais negações conhecemos a respeito delas, tanto menos confuso é o conhecimento delas em nós, pelo fato de que a negação anterior é restringida e determinada pelas negações subseqüentes, assim como o gênero remoto pelas diferenças⁴⁵⁰.

A luz impulsiona para o *ser naturalmente conhecido*: a cor. Mais adequadamente o *interior intimo meo* da cor:

[...]o que é visto na luz é a cor e por isso também não se vê sem luz. Pois isto é o que é ser para a cor; ser aquilo que é capaz de mover o transparente em atualidade, e a atualidade do transparente é a luz⁴⁵¹.

⁴⁴³ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418b13- 418b26]p. 87.

⁴⁴⁴ AF II, 189-236.

⁴⁴⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Nota sobre Liv. II cap. 7[419a1],p.247

⁴⁴⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 5 [430a10]p.116

⁴⁴⁷ AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio*: Questões 5 e 6. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Ed. Unesp–S. Paulo:1999. p.162

⁴⁴⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418a 26]p.87

⁴⁴⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [418b3]p.87

⁴⁵⁰ AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio*: Questões 5 e 6. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Ed. Unesp–S. Paulo:1999. p.165

⁴⁵¹ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. II cap. 7 [419a 7]p.88-89.

Ao se retirar da imagem suas cores para um pretense des-velamento do ser na busca da luz inacessível cega-se a si mesmo. O êxtase gnóstico despreza desde o início a condição débil e frágil da razão. Precipita-se no valor do bem imediato e suas conseqüências anteriormente analisadas. A luz se dá a conhecer naturalmente na cor:

Ora, o assim naturalmente conhecido se manifesta ao ente humano a partir da própria luz do intelecto agente que é natural ao ente humano; pela qual luz, efetivamente, nada se nos manifesta senão na medida em que as imagens se tornam inteligíveis em ato por ela; este é, de fato, o ato do intelecto agente como se diz no Livro III Sobre a alma⁴⁵².

O movimento da luz caracteriza-se por ser geneticamente vertical⁴⁵³. Esta impressão da eternidade no tempo sendo um só corpo, alma e espírito de uma só vez por toda eternidade é o que denominamos de Igreja católica⁴⁵⁴. Eternidade no tempo, todavia:

Não no sentido de uma transitória tangencia do eterno no temporal como na metafísica grega do Espírito, nem no sentido da monótona repetição, sem começo nem fim, dos ciclos do universo como nas antigas representações cosmológicas, mas sim no sentido de uma radical temporalização do Eterno nas vicissitudes de uma vida humana, de tal modo que seja permitido afirmar: Deus mesmo se fez tempo - se fez mortal - e habitou entre nós, assumindo nosso ser-para-a-morte. Se a eternidade se faz tempo no homem ou se a vida divina se faz vida humana, o privilégio ontológico da morte, fechando o caminho do homem mortal, está radicalmente abolido em princípio: a obscuridade da Encarnação é já iluminada pelo clarão da aurora da Páscoa⁴⁵⁵.

⁴⁵² AQUINO, Tomás Santo. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Ed. Unesp –S. Paulo:1999. p.167

⁴⁵³ AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005. q.52;p.67 AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin- Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.q.102 p.203

⁴⁵⁴ Usamos o termo católico e não somente cristão para distinguir de outras confissões cristãs que não professam a unidade com a Igreja de Roma.

⁴⁵⁵ AF II, 234.

Capítulo IV⁴⁵⁶

1. A pessoa⁴⁵⁷ e a visão do belo⁴⁵⁸

O iter vaziano manifesta-se como um caminho interior que resultou das escolhas e das posições que Lima Vaz assumiu e que o distanciaram de uma pretendida neutralidade filosófica⁴⁵⁹. Estas posições permitem uma leitura interna da beleza. Antes de continuarmos nosso iter, convém tornar visível o que podemos *intus legere* da beleza presente nessas posições, pois *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*⁴⁶⁰.

A explicitação por parte de Lima Vaz de seu caminho interior ilumina a dimensão filosófico-teológica dos seus pressupostos teóricos, da qual brota ao natural o conceito de Pessoa. A partir desse, chegaremos à conclusão da presente pesquisa. O conceito de pessoa (*persona dramatis*) mediado pela forma como belo leva à sua plenitude a unidade filosófica-teológica da Metafísica, Antropologia Filosófica e da Ética vaziana. Esta unidade conceitual clarificará a dramática visão do belo na filosofia cristã. Drama cristão (*persona dramatis*)⁴⁶¹ vivido na história como *analogia entis concreta*.

⁴⁵⁶ Bibliografia secundária: AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. v.2,n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001. AQUINO, Marcelo F. *Jesuítas. Quem são?* Edição: 186, IHU on line, Data: 26/6/2006. AQUINO, Santo Tomás. A Prudência: A virtude da decisão certa. São Paulo: Martin Fontes, 2005. BALTHASAR, H. U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967. DANIELLOU, J. Sobre o Mistério da História. Ed. Herder: 1964. PERINE, Marcelo. *A política em tempos de nihilismo ético*. Edição: 197, IHU on line .Data: 25/9/2006

⁴⁵⁷ Pessoa na acepção cristã: *subsistens in ratioanali natura*. Cf. Lima Vaz em AFII 226; EFV 234.

⁴⁵⁸ Para Lima Vaz e Santo Tomás a visão do Belo é a visão imediata do amor de Deus: É justamente como dom que a visão inflama igualmente o amor do [Bem-Belo] perfeito: *ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem* (Comp. Theo., c.255). EFI 50-51. Beatitudo divina como visão imediata da essência de Deus em AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia Unisinos. v.2, n.3 – S. Leopoldo:Unisinos, 2001 p.271

⁴⁵⁹ Lima Vaz diz:” *substancialmente, que jamais experimentou conflitos interiores a respeito da compatibilidade entre suas convicções religiosas e sua profissão de filósofo e professor de filosofia, porque se guiou sempre pela diretriz de Santo Agostinho: crer para entender e entender para crer. Essa dialética agostiniana entre fé e razão, que assegurou ao Pe. Vaz uma convivência fecunda entre a fé que professava e a razão que praticava*”. Ver: PERINE, Marcelo. *A política em tempos de nihilismo ético*. Edição: 197, IHU on line .Data: 25/9/2006.

⁴⁶⁰ EF I, 23.

⁴⁶¹ Cf. EF V, 234.

2. O caminho⁴⁶²

O pensamento vaziano se encontra no perpétuo movimento entre *filosofia* e *teologia*. “Será no interior desse pensamento cristão, que meu caminho se estenderá”⁴⁶³ diz Lima Vaz. A filosofia cristã existe. Desse modo, não há sequer possibilidade de colocar seus problemas teóricos em dúvida. Vaz atesta: “De minha parte, entrego-me ao exercício de uma filosofia que respira o clima cristão”⁴⁶⁴.

Nesse clima cristão cresce e frondeja a grande árvore do *intellectus fidei*, a um tempo filosófico e teológico, da qual me sinto pequeno e obscuro ramo e cuja seiva racional se alimenta incessantemente na experiência original da fé como geratriz da razão⁴⁶⁵.

Mais especificamente, ele se reconhece no espírito da *Nouvelle Théologie* que vicejou no pensamento teológico católico nas décadas de cinquenta e de sessenta⁴⁶⁶. Movimento intelectual religioso do pós-guerra, a Nova Teologia constituída por teólogos do porte de J. Daniélou, H. U. Von Balthasar, H. de Lubac e J. Ratzinger. Trata-se, como para Lima Vaz, de uma cidade de Deus construída com suas pedras, seus muros, suas portas em meio à cidade dos homens como encarnação necessária e essencial do cristianismo⁴⁶⁷. Por essencial, dizemos sua forma. Ainda, segundo Daniélou faz-se:

Necessária a presença de certas condições culturais e sóciojurídicas, como a aceitação de um sacral natural e de instituições e obras reconhecidas pelo poder público e livremente operantes, para que se possa falar de uma real encarnação do cristianismo no mundo. Somente tais condições permitirão a formação de um ‘povo cristão’, base sociocultural indispensável para o exercício normal da vida cristã, para o desenvolvimento de um cristianismo de massas em contraposição a um cristianismo esotérico de pequenos grupos ‘iniciados’⁴⁶⁸.

⁴⁶² Aqui como para Lima Vaz trata-se de caminho como método. Cf. AF II nota 132 p.248.

⁴⁶³ EF I, 7.

⁴⁶⁴ EF I, 7.

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ “Padre Vaz ficou muito marcado pelo que se chamou de *Nouvelle Théologie*, escola teológica agrupada em torno da figura do padre Henri De Lubac, no Escolasticado da Companhia de Jesus em Lyon, França. Creio que um livro teológico que marcou muito o Padre Vaz foi *Catholicisme*, de De Lubac. No final da vida, ele estudava muito o filósofo cristão Maurice Blondel e lia Hans Urs Von Balthasar. Nesse período, já estava tomando distância da impostação transcendental que Karl Rahner deu à teologia cristã. Ele, afinal de contas, optou pela linha delubaquiana”. AQUINO. Marcelo F. Jesuítas. Quem são? Edição: 186, IHU on line, Data: 26/6/2006.

⁴⁶⁷ Jean Daniélou em EF I, 148.

⁴⁶⁸ EF I, 148.

Desse modo, faz-se necessário situar-se nesse ambiente de perpétuo renascimento, justamente agora que denominamos como visão do belo (um postulado filosófico) a visão imediata de Deus (certeza de fé).

A partir dessa tradição, na esteira de Lima Vaz, falamos da condição essencial da forma. Forma que assume sua coloração específica (sagrada e profana) tão somente, mediante a iluminação da Igreja, que é sua perfeição. Tratamos disso no capítulo anterior. Por ora, também nos afastamos do ambiente da Nova Teologia e refaçamos com Lima Vaz o iter que permitirá dizermos adequadamente “Deus visível” (*theós oratós*).⁴⁶⁹ Nesse caminho:

Pretendemos tão somente entregar-nos a um modesto exercício de rememoração que seja igualmente um aprofundamento em direção ao que nos parece o centro mesmo da ‘experiência’ que Santo Tomás se colocou⁴⁷⁰.

Para tal, resta-nos avançar mais um passo, o que certamente nos conduzirá ao cerne do problema da filosofia cristã: *o sujeito*. Aqui utilizaremos a terminologia de *pessoa* para dizer o termo dos desdobramentos do sujeito enquanto *subsistens in rationali natura* com toda sua densidade teológico - filosófica. E, desse modo, garantir a abertura conceitual a que nos propomos, qual seja a visão do belo.

3. A natureza teológica do conceito de pessoa: *subsistens in rationali natura*⁴⁷¹

O conceito de pessoa, por definição, em Lima Vaz significa *subsistens in rationali natura*. Este conceito, presente nas disputas teológicas desde o séc. IV⁴⁷² adquire sua forma acabada em Santo Tomás de Aquino:

Se, pois considerarmos o ser inteligente e livre como o ápice da hierarquia da perfeição dos seres, teremos compreendido como a célebre definição da *pessoa* proposta por Boécio tenha sido recebida e justificada por Santo Tomás e como a amplitude analógica dessa definição tenha permitido ao Doutor Angélico afirmar: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*. Dada a infinita densidade

⁴⁶⁹ EF I, 75.

⁴⁷⁰ EF I, 37.

⁴⁷¹ AF II, 226.

⁴⁷² EF V, 234.

ontológica da realidade significada pelo seu conceito. A designação de pessoa convém do modo mais excelente ao Absoluto - Deus.⁴⁷³

Trata-se, especificamente da pessoa de Jesus Cristo o “*Paradoxo dos paradoxos*”⁴⁷⁴ que se tornou o *princeps analogatum* e por isso, tornou a existência das demais pessoas uma existência histórica e concreta – *analogia entis concreta*.⁴⁷⁵

Na noção dogmático-teológica da união hipostática (duas naturezas, a divina e a humana, na unidade da pessoa divina) exprime-se, na precariedade e imperfeição do *lógos* humano o paradoxo supremo do *Lógos* divino feito carne ou a tensão extrema do existir do homem no entremeio (*metacsy*) da imanência e transcendência, quando a transcendência é o em-si primeiro (*hypostasis*) da imanência e a Pessoa divina une a natureza divina e a natureza humana no paradoxo da Encarnação.⁴⁷⁶

Sem entrar no terreno teológico, considerando o Fato do Cristo, temos em vista tão somente a consideração das fontes das quais flui o que Lima Vaz chama de “experiência da pessoa”. Sobre isto pretende-se lançar luzes no próximo capítulo. Por ora consolidamos o ganho da paradoxal condição (filosófico-teológica) do conceito de pessoa.

4. A Pessoa como síntese integradora da Antropologia Filosófica, Metafísica, Ética e Estética em Lima Vaz.

A partir da originária estrutura filosófico-teológica do pensamento vaziano, a forma do conceito de pessoa levanta a pretensão de necessária mediação sintética entre a Antropologia Filosófica, Metafísica, a Ética e a Estética desenhadas por Lima Vaz.⁴⁷⁷ Assim sendo, enquanto *subsistens in rationali natura*, o conceito de pessoa tem o mesmo estatuto de validade normativa da razão tanto para a Antropologia quanto à Ética, pois:

A expressão pessoa moral é, sob certo aspecto redundante, à pessoa humana. A concepção de pessoa moral que aqui apresentamos não é senão a interpretação ética da categoria de pessoa que foi exposta em nossa Antropologia Filosófica.⁴⁷⁸

⁴⁷³ AF II, 193.

⁴⁷⁴ Cf. Henri de Lubac em AF II, 243. Nota79.

⁴⁷⁵ Cf. H. U. Von Balthasar em AF II, 234. Nota80.

⁴⁷⁶ AF II, 204-205.

⁴⁷⁷ Ver a necessidade da conjunção entre antropologia, metafísica e ética: EF IV, 84; EF V, 7-8.

⁴⁷⁸ EF V, 237;239.

De origem conceitual idêntica em contexto cristológico, como *ens morale*, a distinção entre pessoa no sentido antropológico e pessoa moral no sentido ético:

(...) diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas distintas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia Filosófica e a Ética.⁴⁷⁹

O núcleo conceitual antropológico, que sustenta a intencionalidade do alcance metafísico orienta o pensamento ético na busca de sua fundamentação.⁴⁸⁰

5. O belo como cidade espiritual da pessoa.⁴⁸¹

O conceito cristão de pessoa como núcleo dinâmico da Antropologia, Metafísica e Ética vazianas permite ser pensado como forma dinâmica do pensamento que encontra no transcendental belo seu estatuto filosófico:

Sendo, pois, a dimensão da transcendência aquela que dá o contorno definitivo e a definitiva direção intencional ao campo da *experiência da pessoa*, é permitido concluir que os “*Transcendentais*”, tais como os define a tradição clássica, formam os pontos cardeais do universo espiritual que é a pátria nativa da pessoa: ela se ergue à plena consciência-de-si e se move tendo como referências fundamentais: o Ser, o Uno, o Verdadeiro, o Bom e o Belo; e é justamente nessa referencia constitutiva do seu experimentar-se que a pessoa pode caminhar sobre o solo móvel e inseguro de sua contingência existencial e tomar sobre si o interrogar-se lucidamente sobre seu próprio destino⁴⁸².

Desse modo, podemos falar do belo como *Civitas Dei*. Justamente por expressar-se em seus desdobramentos como pessoa, pode-se falar do sujeito e de sua individualidade antropológica, de sua terra natal, seu kósmos e, sobretudo sobre seu próprio destino como membro do corpo da Igreja.

Dentre os transcendentais, o bem e o belo, pré-estabelecidas as profundas transformações operadas nas concepções antropológicas da tradição cultural grega pelo advento da noção socrática de *psyché* como *interioridade*, permite-nos com Lima Vaz, afirmar a *areté*, ou melhor, *prudentia* como pressuposto necessário de uma ética-estética:

Com efeito, são questões sobre o agir humano movido pelo impulso amoroso (*eros*) que conduzem à contemplação da Idéia do Belo (*to*

⁴⁷⁹ EF V, 238.

⁴⁸⁰ EF IV, 84.

⁴⁸¹ “Pátria espiritual” da pessoa. Ver AF II, 246-247. Nota 118.

⁴⁸² AF II, 212.

Kalon, Banquete), assim como são questões sobre a *justiça* ou sobre o agir na comunidade que levam finalmente à afirmação da transcendência da Idéia do Bem (*to agathon, República*)⁴⁸³

A partir desse espaço espiritual desdobra-se de modo dinâmico o conceito de forma que permitirá, ainda que uma centelha, da dramática visão do belo.

6. *Autárqueia* ou liberdade grega.

O problema ético fundamental, a questão da liberdade permitiu desde a antiguidade o espaço espiritual concreto, institucional e transcendente, a partir do qual era possível garantir à natureza sua *autárqueia*:

[...], toda a história da civilização antiga, antes do advento do cristianismo, pode ser considerada como a história de um esforço pertinaz - *nas idéias e nas instituições* - para assegurar ao homem o espaço espiritual dentro do qual lhe seja garantida sua autopossessão, sua independência ou sua *autarquéia*⁴⁸⁴.

Como vimos nos dois primeiros capítulos, esta expressão de liberdade significava uma forma de identidade inteligível com o ser. No entanto, a idéia de liberdade no mundo antigo permitiu à posteridade, de um modo dramático, a recepção da luz necessária para acolher a verdadeira Luz. Nesse sentido, o conjunto de idéias e instituições que tinham no *ens commune*, sua direção, permitiu que a luz da cristandade criasse condições de acolher, sob novas cores, a luz ou o dom.

Passaram-se dois séculos desde sua lenta penetração no ocidente, até que a obras de Aristóteles, assim como de seus comentadores árabe-judeus, finalmente ganhassem cidadania intelectual no século XIII d.C.. Esse foi um século de crise espiritual:

Estamos diante de um processo histórico em que as estruturas da *téchne* substituem progressivamente a ordem natural do *Kósmos*, mas se mostram igualmente como um destino que oprime, ou uma racionalidade que limita. O lugar da liberdade novamente se problematiza, oscilando entre a inserção na necessidade objetiva do universo científico-técnico que impõe uma racionalização crescente às esferas do econômico, do social e do político, e a contestação da

⁴⁸³ EF IV, 27.

⁴⁸⁴ EF I, 34-35.

subjetividade que se insurge contra o domínio implacável das estruturas, em nome da gratuidade originária do ato livre⁴⁸⁵.

Por ora, procuremos rememorar a *autárkeia* para o grego antigo. Para a tradição grega:

A beatitude, ou eudaimonía, somente pode ser pensada para o homem dentro do círculo que traça as fronteiras da sua 'natureza' ou na ascensão que o reconduz ao Princípio. Aí o sábio poderá alcançar, pela contemplação (*theoria*), a forma suprema da sua liberdade, a sua auto-suficiência (*autárkeia*), que flui inteiramente da adesão intelectual à ordem dos inteligíveis coroada pelo Inteligível supremo. A felicidade é, assim, uma conquista do sábio e é, igualmente, a superação da precariedade da sua existência individual pela contemplação do universo das essências na calma eternidade da sua ordem objetiva⁴⁸⁶.

A vida contemplativa do grego antigo dimensiona a 'natureza' ao mundo das essências. O *kósmos* se abre como o fim da contemplação. Nele se dá a identidade inteligível entre natureza e forma. A inflexão da realidade da tradição bíblico-cristã, pelo cristianismo em face dessa concepção ideal grega da vida contemplativa, permitirá definir a liberdade da 'natureza' como um drama em que sua livre decisão se abre não mais ao mundo das idéias que eleva o contemplante à perfeição da sua eternidade, mas a um amor pessoal que vem ao encontro num acolhimento pelos próprios caminhos da história⁴⁸⁷.

Nosso próximo passo será percorrer esse dramático iter vaziano em que *a grande árvore do intellectus fidei a um tempo filosófico e teológico* manifesta-se como a cidade de Deus em meio a cidade dos homens.

6.1 Teocentrismo e beatitude

A questão estética da *visão do belo* é análoga à inquietação ética acerca da liberdade. Nesse sentido dizemos que se trata do mesmo drama "*Kalonkagathon*"⁴⁸⁸. A visão do belo como abertura ao dom parece situar-se para Santo Tomás entre dois pólos: a natureza grega (*cosmocentrismo*) e a experiência bíblico-cristã da santidade (*beatitude*)⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ EF I, 38.

⁴⁸⁶ EF I, 39.

⁴⁸⁷ EF I, 39.

⁴⁸⁸ Ver capítulo III.

⁴⁸⁹ O bem se manifesta na sua ordenação ao fim último do ser humano que é a visão beatífica. Beatitudo perfecta e beatitudo imperfecta. A primeira corresponde teologicamente à visão imediata

O humanismo antigo, ao definir o homem como ser racional tornou-o apto à posse da visão do belo por mediação da própria razão através de suas várias formas. Formas como expressões universais permitiam idealmente a visão definitiva e a ela se destinava o grego. Considerando a limitação ontológica grega exposta acima,⁴⁹⁰ diz-se que a visão do belo não consiste apenas na contemplação da ordem divina que transluz no cosmos ou na ascensão contemplativa ao seu princípio⁴⁹¹. No entanto, de outro modo, seria demoníaco desprezar o homem desde o princípio, convém que esta mesma estrutura ontológico-metafísica, tal como entendia Santo Tomás, preparada pelos antigos, tornasse o subsolo conceitual da qual pudesse emergir a *revelação do Santo*. Trata-se da Teologia.

A partir dessas considerações pondera-se o discurso grego, pois:

[...] ela só se realiza na visão definitiva - e, por isso mesmo, trans-histórica - da divina essência, ou na intuição e no amor beatificantes de um Deus pessoal que se revela como Deus de amor: tal o ensinamento da revelação cristã.⁴⁹²

Este se constitui um lugar importante do iter vaziano. É o instante entre o tempo e a eternidade na inquieta busca pela liberdade, entendida como visão de Deus. Ninguém pode ver o belo sem ser livre. Entre o *télos* do amor intelectual em que a eternidade erótica anula o tempo e o *èschaton* histórico em que a eternidade transfigura o tempo, ocorre a intensa experiência da criação. Em que direção prosseguir? É preciso fazer escolhas. Essa interrogação, diz Lima Vaz, é preciso tê-la presente desde o início e na qual se apresenta a Santo Tomás coberta pela *fé*, ou seja, pela sua certeza, que está no início e no fim de seu pensamento:

Somente na visão saciante da divina essência pode residir a verdadeira beatitude do homem e a realização perfeita da sua liberdade⁴⁹³.

da essência Divina na vida futura, que é inalcançável só pelos esforços da natureza humana. A segunda corresponde à problemática filosófica da eudamonia aristotélica que pode ser alcançada na vida presente Ver AQUINO, Marcelo F. *A Remodelação da ética Clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Unisinos/2006. p 271.

⁴⁹⁰ Ver capítulos I e II.

⁴⁹¹ AF I, 41.

⁴⁹² EF I, 41.

⁴⁹³ EF I, 41.

A certeza intelectual do teólogo, alimentada pela intensa oração contemplativa do santo constitui *para nós*, como figura, o solo firme onde é possível o renascimento da razão antiga no terreno da fé.

Realizar o exercício da “rememoração” do pensamento de Santo Tomás permite inicialmente entender a beatitude como valor fundamental da ética antiga situada no interior de uma visão do universo denominada “cosmocentrismo”. Destarte a beatitude surge no interior de uma crítica profundamente teocêntrica.

De acordo com essa visão, o homem, parte do todo cósmico, deve, não obstante, transgredir os limites do cosmos e, por conseguinte, os seus próprios limites, para encontrar seu fim último -sua beatitude verdadeira- na transcendência absoluta da visão e do amor cujo objeto é Deus que transcende absolutamente o cosmos⁴⁹⁴.

6.1.1 A filosofia é uma teologia.⁴⁹⁵

O cosmocentrismo grego é de natureza essencialmente teológica. Nesse sentido, o cosmos tem por perfeição a divindade. É o *theion* por excelência. A contemplação é uma forma de teologia⁴⁹⁶.

Para o homem antigo, o mundo era epifania do sagrado. Diante do mundo estava sempre em atitude de religiosa reverência. A filosofia grega significou uma forma audaciosa de fazer a razão investigadora da natureza e construtora da ciência, servir ao intento de exprimir a visão religiosa do mundo. Nesse sentido, a filosofia é, desde o início, teologia, expressão racional do *theion*, do divino⁴⁹⁷.

Foi necessariamente, a partir desse arquétipo mental que Platão desenvolveu uma ontologia das Idéias separadas fundamentalmente teológica, dito de outro modo, onto-teo-lógica:

⁴⁹⁴ EF I, 42.

⁴⁹⁵ “[...] A filosofia antiga era teologia e a teologia cristã era filosófica”. EF III, 232. Ver também EF I, 75. O Padre Vaz estava convencido, e com razão, que a filosofia grega era também uma teologia. O pensamento filosófico grego é uma reflexão teológica. Muitas vezes, nós, cristãos, pensamos que só existe teologia cristã. Existem muitas teologias. Existia uma teologia grega, seja ela platônica, seja ela aristotélica. Quando a experiência bíblico-cristã se encontra com o logos grego, este tinha na teologia uma de suas dimensões. Então, o pensamento judaico-cristão dialoga com o pensamento grego, podendo fazer pontes com a teologia grega, seja ela de índole platônica, seja ela de índole neoplatônica ou aristotélica. Por isso, foi possível o diálogo entre os padres da Igreja primitiva e o pensamento grego, porque teólogos estavam dialogando com teólogos. AQUINO. Marcelo F. Jesuítas. Quem são? Edição: 186, IHU on line, Data: 26/6/2006. “Ainda mais, a teologia cristã está sempre penetrada de helenismo. Pois foi no meio grego que ela nasceu”. DANIÉLOU. J. Sobre o Mistério da História. Ed. Herder: 1964, p.40

⁴⁹⁶ EF I, 42.

⁴⁹⁷ EF I, 74.

Esse filósofo contemplava o mundo orientado finalisticamente para a Idéia do Bem, realidade absolutamente transcendente (Rep. VI, 509 c), da qual, como do sol para as coisas visíveis, fluiu para tudo o mais a luz inteligível e, portanto, a consistência do ser. No diálogo *Teeteto*, Platão convida o filósofo ao esforço de tornar-se semelhante a Deus e, assim, alcançar a sabedoria (*Tee*, 176 a-b). E nas *Leis*, seu último diálogo, respondendo ao sofista Protágoras que havia proclamado o homem medida de todas as coisas, colocava a medida suprema em Deus (*Leis*, IV, 175e - 176 c)⁴⁹⁸.

Para Lima Vaz, também a filosofia aristotélica na sua realidade mais elevada e digna de contemplação é uma teologia. Destarte, Platão e Aristóteles que significaram a época áurea da filosofia grega tinham em comum que:

[...] o ato supremo de conhecimento reside justamente na *theoria* ou contemplação, cujo objeto é Deus, isto é, as realidades que no universo, pelas suas características de perfeição e, sobretudo, de eternidade, de superação da contingência e precariedade da existência sublunar, podemos chamar de divinas⁴⁹⁹.

Para os estóicos, a teologia era o coroamento de toda moral que propunha a legitimidade de um logos imanente ao universo capaz de conduzir todas as coisas. E mesmo o epicurismo radicalmente oposto ao estoicismo declarava que somente na confrontação com o problema teológico é que se poderia ter a visão beatífica:

[...] a rejeição dos deuses da tradição que infundem temor traz, em contrapartida, a compreensão da natureza e da vida humana que nelas descobre uma razão eterna e uma ordem divina⁵⁰⁰.

A “*religião cósmica*” ou cosmocentrismo antigo predominará nas cores da época helenística sendo profundamente marcado pela veneração da “natureza” ou do “cosmos” considerado um deus, ou pelo menos como manifestação do divino, como “*Deus visível*” (*theós oratós*) que a própria visão do corpo pode contemplar. Mesmo antes de receber a conceptualização filosófica, a percepção visível do divino no universo contemplado pelo mesmo olhar admirativo que dá origem à ciência envolve toda a civilização da antiguidade clássica⁵⁰¹.

A posteridade, denominado “antiguidade tardia” conhecida como período de decadência, diz respeito somente à organização política do império romano.

⁴⁹⁸ EF I, 74-75.

⁴⁹⁹ EF I, 75.

⁵⁰⁰ EF I, 75.

⁵⁰¹ EF I, 75 – 76.

Pois foi nesse tempo que foram lançados no curso da história ocidental muitas idéias das quais ainda hoje vivemos. Dentre elas o neoplatonismo, cujo cosmocentrismo via o mundo como um grande movimento que procede do Primeiro Princípio – Deus – e a ele retorna. Essa visão cosmocêntrica irá fornecer à teologia cristã sua *Denkform*⁵⁰² conforme vimos anteriormente.⁵⁰³

A razão pela qual a teologia cristã prevaleceu sobre a neoplatônica exige maior profundidade e extensão que essa pesquisa pela delimitação temática propõe. Todavia para falar com Hegel: “*foi a proclamação da encarnação de Deus na história que entregou nas mãos do cristianismo as chaves do destino do Ocidente*”.⁵⁰⁴

Segundo Lima Vaz, podemos distinguir duas grandes formas teológicas durante a Idade Média que a partir da fé receberam o destino antigo: a *alegoria do mundo* ou *teologia monástica* e a *ciência do mundo* ou *teologia urbana*⁵⁰⁵.

A teologia monástica era cultivada nas abadias beneditinas onde a teologia antiga era cuidadosamente conservada. O mundo era contemplado como uma grande alegoria:

A realidade se lhe apresentava, com efeito, como uma espécie de grande livro aberto, cuja leitura devia ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura. Esta, por sua vez, era alegoria das verdades divinas que se revelavam através da letra. Assim se uniam, no espaço de um mesmo olhar contemplativo, o livro da natureza, o livro da Escritura e o fundamento de todas as coisas, Deus. A vida cotidiana, a natureza, a história e o mundo se entrelaçavam na grande alegoria da verdade fontal que descia de Deus como universo luminoso de signos e a ele retornava da elevação da contemplação teológica.⁵⁰⁶

A segunda forma da teologia surge no cenário cristão a partir do século XII, durante o declínio do modo feudal. A teologia perde então o caráter alegórico e torna-se científica:

[...] o homem medieval passa a confrontar-se com a realidade imediata que começa a desafiá-lo em termos de trabalho e de organização da sociedade, deixando de ser vivida como alegoria de uma outra realidade⁵⁰⁷.

⁵⁰² Forma de pensamento. EF I, 78.

⁵⁰³ Ver capítulos I e II.

⁵⁰⁴ EF I, 77.

⁵⁰⁵ EF I, 80.

⁵⁰⁶ EF I, 80.

⁵⁰⁷ EF I, 80.

Nesse momento começam a ser traduzidos os textos de Aristóteles e sua lenta penetração na teologia urbana será vista nas sumas. A entrada de Aristóteles na teologia medieval terá seu ápice naquela que foi segundo Lima Vaz a maior e mais genial das sumas teológicas.

Um lugar único: a fé professada no credo católico romano desdobra - se no espaço crítico da razão. Uma busca interior que Santo Anselmo denominava: “a fé buscando a razão (*fides quaerens intellectum*)”⁵⁰⁸.

A fé, “ferida aberta”⁵⁰⁹ no coração do cristão, tornou-se princípio epistemológico de interpretação do mundo e, com ele, da civilização da fé. Mas:

A fé cristã não é, aqui, uma aceitação tranqüila e repousante. Dentro da fé (como dentro do mito grego) está a razão como um princípio de permanente interrogação. Como fé que se interroga, a fé propriamente teológiza, volta sobre si mesma o instrumento do logos para ver até que ponto ela é aceitável como *obsequium rationabile* prestado a Deus⁵¹⁰.

A herança do cosmocentrismo antigo, mediada pela fé católica, chega a Santo Tomás em duas correntes principais: o aristotelismo e o neoplatonismo.

Da tradição neoplatônica, Santo Tomás recebe um dos temas dominantes de seu pensamento – a participação:

O cosmocentrismo clássico oferecerá aqui a Santo Tomás um dos temas dominantes do seu pensamento que se manifesta nas expressões características da *reditio ad unum*, da *regiratio* ou da *circulatio universi*: *imperfectus esset creaturarum a Deo exitus nisi reditio in Deum exitum adaequaret* (*De Ver.*,q.20,a.4,c; cf. *In IVm Sent.*, d.49,q.1,a.3., *sol.1*)⁵¹¹.

Desse modo, pensar o *universo* como uma realidade que parte de Deus e a ele retorna é pensá-la, sob certa medida, como *participação*. Para o neoplatonismo trata-se da conversão ao uno numa ação catártica do *nous* em busca da visão beatífica.

O itinerário neoplatônico da conversão, conforme vimos nos capítulos anteriores,⁵¹² é dominado por uma idéia necessária e eterna. Somente a partir da leitura cristã é que a liberdade da criação dará ao necessitarismo neoplatônico o discurso adequado.

⁵⁰⁸ EF I, 82

⁵⁰⁹ Fé como ferida aberta no coração da humanidade. Ver: DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964. p.145

⁵¹⁰ EF I, 82.

⁵¹¹ EF I, 44.

⁵¹² Ver capítulos I e II.

A Suma Teológica na sua estrutura circular, elíptica, constitui uma resposta criativa “positiva” ao necessitarismo “etéreo” neoplatônico. Não se trata de interpretar o termo “positivo” conforme a modernidade, mas como - *auriga virtutum* - esta reta razão proveniente do *dom de conselho*.

A presença da humanidade de Cristo *qui, secundum quod homo est, via est nobis tendende ad Deum* (1.a, q. 2, *prol.*) introduz na necessidade do circuito neoplatônico a positividade do evento histórico da encarnação⁵¹³.

Se a teologia cósmica antiga de feição neoplatônica forneceu de acordo com sua visão dinâmica de participação sua versão vertical, o aristotelismo caracteriza-se pela versão horizontal, na visão estática da “natureza”. Quer esta permaneça no círculo eterno da identidade lógica sublunar ou supralunar.

Aristóteles aparece para Santo Tomás revestido do signo de profunda unidade de pensamento e autoridade filosófica:

Secundum fidei doctrinam et Aristotelis (*In lib. De Causis*, lec.18): eis a expressão perfeita do ideal de harmonia da fé e da razão que o teólogo Tomás de Aquino tem diante de si⁵¹⁴.

Mas será no terreno da causalidade real e lógica da natureza que a concepção aristotélica da ciência mostra ser mais fecunda e paradoxalmente mais débil:

A homologia entre a causalidade real dos processos naturais e a causalidade lógica da demonstração é o pressuposto fundamental da concepção aristotélica da ciência. E também sua grande aporia. No entanto, o lado aporético da teoria aristotélica da ciência, como saber pelas causas, aparece mais profundamente no domínio da causalidade final, onde se situa o problema da beatitude⁵¹⁵.

É no terreno da beatitude, isto é, da visão do belo que o Primeiro Motor aristotélico, causa final do homem, apresenta sua estrutura teológica:

[...] todos os movimentos do cosmos estão orientados para o Primeiro Motor imóvel que move como objeto de desejo (*Kinei os erómenon*, *Met.* XII,7, 1072 b 4). A dimensão “horizontal” da causalidade pela forma cruza-se, sem aparentemente se compor, com a dimensão “vertical” da causalidade do fim, de procedência nitidamente platônica⁵¹⁶.

⁵¹³ EF I, 45- 46.

⁵¹⁴ EF I, 46.

⁵¹⁵ EF I, 46-47.

⁵¹⁶ EF I, 47.

A estrutura teológica aristotélica, tal como entendeu Santo Tomás, demonstrava a aporia fundamental entre “natureza” e “fim” que o tema da visão do belo faz surgir com toda força. Para Lima Vaz, o teocentrismo cristão de Santo Tomás, irá confrontar-se com essa aporia e lhe dará conceptualização adequada no espaço denominado como “espaço histórico”.⁵¹⁷ O espaço histórico é a história real, cujo sentido ou inteligibilidade se manifesta na singularidade do evento único da Encarnação. Faz-se necessário aqui lembrar-nos que a acepção do tempo histórico da qual fundamenta-se a história real é da unicidade entre céu e terra conforme a tradição agostiniana descrita acima.⁵¹⁸

A crítica ao cosmocentrismo grego realizada por Santo Tomás constitui uma crítica, justamente por que este era uma teologia e, por conseguinte, jazia como profundidade a fé. Nesse espaço, a fé constitui a visão do belo. Deixemos por ora o tema da fé. No entanto, convém conservar esse ganho filosófico-teológico da fé como uma certeza intelectual que, para os cristãos, no caso Santo Tomás, era transpassada por um iter interior a caminho da Jerusalém celeste e, justamente por isso, *histórica*⁵¹⁹:

Certeza que é como que o coração mesmo do teocentrismo cristão, e que confere ao pensamento de Santo Tomás sobre a beatitude sua pulsação vital e sua unidade orgânica. No ritmo dessa pulsação e no interior dessa unidade, deverão situar-se, como pólos de uma tensão fundamental, a concepção aristotélica da beatitude como operação perfeita da natureza racional e a concepção neoplatônica da beatitude como eterno retorno ao Princípio⁵²⁰.

Se para Aristóteles o caminho intelectual da fé em direção à visão beatífica ou do belo constitui uma perfeição relativa ao homem, para Santo Tomás ela é absoluta. Se esta é a natureza e finalidade do homem, ela deve bastar-se a si mesma e não relativa ao homem. Ao homem mais que o esforço ascético que

⁵¹⁷ EF I, 48. Sobre a supressão do cosmocentrismo antigo pelo teocentrismo cristão ver: OH, 189-217; EF III, 104-106.

⁵¹⁸ Ver capítulo 2.

⁵¹⁹ A fé introduz no domínio lógico da “definição” da natureza uma dimensão histórica que confere ao fim, primeira das causas na ordem da intenção, uma desproporção real com o ser-para-o-fim, que no caso da natureza racional, se constitui como relação eminentemente ativa: *proprium est naturae rationalis uttendat in finem* (1.2, q.1,a.4,c). Abrindo-se embora à amplitude do universo, segundo o cosmocentrismo aristotélico do *he psyché ónta pôs ésti pánta* (De An., 8,431 b 21) ou do *anima est quodammodo omnia* (De Vert.,q.1, a.1,c.) a natureza racional, como toda natureza, tende a realizar sua perfeição própria que é seu fim último: *omnes appetunt suam perfectionem adimpleri quae est ratio ultimi finis* (1.2., q.1,a.7,c.;cf.in Ilm Sent., d.38,q.1,a.2,ad 2m) ver EF I, 51.

⁵²⁰ EF I, 49.

adestra a natureza, cabe a condição ontologicamente necessária sem a qual não é possível ver o belo – a “humildade”:

Se esse perfeito e suficiente o é em si mesmo, e não relativamente ao homem, a operação perfeita em que é alcançado não pode tampouco ser relativizada em função do gênero de “*vida bem-aventurada*” que o homem conquistou com seu próprio esforço. Ela implica por parte do homem uma “humildade ontológica”, pois somente pode ser pensada como um dom da parte do Bem perfeito (C.G.,III, c.52; 1.2.,q.5,a.5,c.; *Comp.theol.*,c. 105). É justamente como dom que a visão inflama igualmente o amor do Bem perfeito: *ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem* (Com. *Theol.*, c.255)⁵²¹.

A humildade ontológica de quem se coloca numa condição de receber o “*dom do conselho*” isto é, da iluminação. Somente na condição de receber a significação do mundo é que pode-se ter de fato a pluridiversidade ontológica das cores e ver com os olhos a luz ou a beatitude:

O conselho trata propriamente do que é útil para um fim. Por isso ao conselho devem corresponder especialmente as coisas que são maximamente úteis para o fim. Ora, é o caso da misericórdia, segundo o que diz o Apóstolo: “A piedade é útil para tudo” (1 Tm 4,8). E assim especialmente ao dom do conselho corresponde a bem-aventurança da misericórdia, não como produzindo-o, mas dirigindo-o⁵²².

Bem aventurança ou beatitude perfeita que somente pode realizar-se na *visão imediata de Deus*⁵²³. Assim conceituada segundo a lógica aristotélica do *desiderium naturale*, esse fim último é, pois, pensado (*intellectus fidei*) segundo a certeza da fé que se firma no evento histórico da revelação (cf. S.Th. Ia. IIae,q.3,a.8,c.)⁵²⁴.

6.1.1.2 Duplex beatitudo.⁵²⁵

A condição de “*humildade ontológica*” propõe uma figura esteticamente dramática. Não há outra perspectiva para a visão do belo. Visto que esta é infinitamente generosa na doação gratuita desta mesma visão. Visão que, como vimos, é constituída por uma pluridiversidade crescente de cores. Põe-se a

⁵²¹ EF I, 50.

⁵²² AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005.p.73

⁵²³ EF I, 51.

⁵²⁴ EF I, 52.

⁵²⁵ Conforme H. de Lubac. Ver EF I, 55. Nota 52.

questão: como a beleza última e plena manifesta-se de *uma só vez*⁵²⁶ num fragmento singular da cor, dada essa abissal distância ontológica? Sem dúvida estamos diante da dupla dialética *ascensus via resolutionis* (do singular ao universal) e de *descensus via compositionis* (do universal ao singular).⁵²⁷

A tentativa vaziana de leitura unívoca do paradoxo dialético da *duplex beatitudo* perpassa pela dialética de Hegel, porém não se confundindo com ela:

Trata-se, como é evidente, de um esquema de inspiração hegeliana. Não se pretende, no entanto, ler santo Tomás com as categorias de Hegel. Pretende-se apenas mostrar que o pensamento de santo Tomás, como o de Hegel, é um pensamento da totalidade ou da identidade na diferença, e que qualquer dualidade como pressuposição fundamental lhe é intolerável, como o foi, para Hegel, o dualismo kantiano⁵²⁸.

A unidade primordial do ato de existir, o *ipsum esse subsistens*, permite dizer que *esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*⁵²⁹. Com Lima Vaz, poderíamos dizer que o *Esse* (forma como belo), no pensamento de Santo Tomás, pela sua *imediatidade (refletida na fé)* se afirma ao modo ontológico do ser (*Sein*) em Hegel na sua *imediatidade não-refletida (unreflektierte Unmittelbarkeit)* permitindo ler a unidade fontal do ser como ato de existir⁵³⁰.

A afirmação da “*imediatidade*” ou “*visão*” que se doa somente poderia ser desenvolvida numa lógica do Absoluto de forma a adquirir uma concreção adequada⁵³¹. No entanto o pensamento absoluto do ser traz em relevo um dos maiores problemas da filosofia moderna:

O problema de uma história pensada (no seio da qual a “natureza” se mostra como *téchne* ou horizonte histórico de realização da razão do homem) em oposição à *representação* a-histórica da *physis* como ordem imutável ab *aeterno*, que dominava a filosofia antiga⁵³².

Hegel mantém-se fiel a teologia grega e de certo modo confere à filosofia moderna a dramaticidade trágica de sua *unreflektierte Unmittelbarkeit*⁵³³. O drama

⁵²⁶ *Hapax*: De uma só vez no tempo-espço. EF III, 227; 268. (*efápax, semel uma só vez*) em OH, 203. Nota 110

⁵²⁷ EF VII, 180.

⁵²⁸ EF I, 56.

⁵²⁹ (De Pot., q.7,a.2, ad 9m; cf. 1. q.4, a.1, ad 3m) Ver EF I, 57.

⁵³⁰ EF I, 57-58. “*Unmittelbarkeit*” no contexto antropológico, ver AF I 118. A fé como o paradoxo absolutamente particularizado. Ver EF I, 254.

⁵³¹ EF I, 58.

⁵³² EF I, 58.

⁵³³ O drama visto por Hegel ver EF II, 286. Imediatidade (*Unmittelbarkeit*). AF I, 118.

do mundo antigo expresso na tragédia de Antígona sintetiza até onde a razão de um mundo da *téchne* [*Kósmos*] nos parâmetros modernos fundamentada numa *imediatidade não-refletida* pode chegar. Podemos ir com Hegel até o dramático. Não é nossa proposta desenvolver tão fecundo tema. Por ora, deixemos claro que a fé grega [*pistis*] na sua recepção como imediatidade não-refletida provoca *fascínio e temor*⁵³⁴, algo bem distinto da fé refletida da imediatidade católica. Dizemos de uma flexibilidade nos termos da teologia da cristandade conforme dito alhures:

A primazia da identidade absoluta do ato de existir (o ipsum esse subsistens) é “refletida” no pensamento de Santo Tomás, no que diz respeito à teleologia da beatitude, como primazia absoluta do fim último: *habere beatitudinem per virtutem suae naturae et non ex gratia alicujus superioris est proprium Deo* (*De Malo*, q.16,a.3,c.;cf.1.,q.62,a.4,c.; q.63,a.3,c.;1.2.,q.3,a.1,ad 1m; 2.2., q.2,a.3,c.; a.3, ad 12m; q.27,a.2,c.; *De Carit.*, q. um. a.9,c.)⁵³⁵

É aqui como membro do corpo de uma tradição institucional - a Igreja - que o pensamento de Santo Tomás se manifesta. Não é possível compreendê-lo fora da fé cristã católica e, por conseguinte, a concretude da *cristandade* como *história*. A fé cristã particularizada só é refletida, por que é iluminada pela luz que é seu *mundo* – a *Igreja*⁵³⁶:

Ao introduzir nessa visão cosmocêntrica a primazia absoluta do *ato de existir*, Santo Tomás supera, na realidade, os seus limites: o fundamento de toda a sua concepção torna-se, com efeito, a identidade original do Absoluto, plenitude do existir, que se autodiferencia *ad intra* (processões trinitárias) e que mantém na diferença *ad extra* (criação), a identidade do movimento *real* ou *histórico* da criatura racional no retorno ao seu Princípio ou no caminho para a sua beatitude final⁵³⁷.

Assim sendo, compreender o paradoxo da *duplex beatitudo* vem a ser pensada numa dialética da identidade na diferença, cujas implicações no domínio dos seres criados [esses relativos] são bem definidas como sendo:

Cosmocêntrica: Se nos colocarmos no ponto de vista cosmocêntrico, ou das “naturezas” encerradas no âmbito das suas operações específicas, veremos que à natureza racional compete a forma de beatitude que se define como *aliqua contemplatio divinorum qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae* (*De Verit.*, q.27,a.2,c.). A essa beatitude

⁵³⁴ EF I, 254.

⁵³⁵ EF I, 58.

⁵³⁶ “Aqui num sentido mais amplo, dentro da qual se situa *hoje* a vida cristã. EF I, 224.

⁵³⁷ EF I, 59.

“cosmocêntrica”, cuja concepção santo Tomás herda da tradição antiga e que o homem pode alcançar *per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis de qua Aristoteles tractat in X Metaph. (De Virt.in comn., q.un.,a.9,ad 6m;cf.In Illm Sent., .27,q.2,a.2,a.2,c.;1.2. q.2,a.3,c.; q.3,a.5,c.)*, compete sem duvida o conhecimento de Deus e das coisas divinas, no qual consiste a virtude da vida perfeita. Mas o conhecimento de Deus é, aqui, mediatizado pelo universo: Deus é principio ordenador, não o Ato absoluto do existir, a partir de cuja identidade absoluta o universo pode ser pensado na sua dependência criatural como *diferença ad extra* da mesma identidade⁵³⁸.

Nesse sentido o movimento dialético horizontal *via resolutionis* (do singular ao universal) permite uma visão objetiva do objeto. Objetividade iluminada pela certeza da fé. Assim o cosmos é *mediação pela qual a realidade é dita e a presença de Deus é igualmente dita*⁵³⁹.

De outro modo o movimento dialético implica o movimento dialético vertical *via compositionis* (do universal ao singular). A partir do qual Deus é pensado como *ipsum esse subsistens*, e sua visão não é mediatizada pelo cosmos no sentido de que a identidade de Deus seja alcançada a partir de uma diferença irreduzível:

Ao contrário, a posição da identidade original e absoluta do esse (implicada necessariamente no pensamento da existência como perfeição absoluta) permite pensar reflexivamente o universo na sua dependência criatural (doutrina na participação do esse) como diferença *ad extra* da identidade primeira. A partir dessa identidade primeira, o conhecimento beatificante e final de Deus *em si mesmo* suprimem (dialeticamente) a mediação do conhecimento do universo das essências e só pode ser pensado como *visão imediata da essência divina* [anjos]. Trata-se, portanto, de um pensar que põe, *quoad se*, a identidade original e absoluta do esse (*ipsum esse subsistens*). Com efeito, só a infinidade atual do existir pode pôr, por sua vez, a *diferença ad extra* da criatura racional que imediatamente o contempla. *Imediatidade* da contemplação na *diferença* da inteligência contemplante, isto é, diferença que não procede da necessidade *exterior* de um universo eterno, mas da necessidade interior ou da infinita liberdade do Existente absoluto. *Portanto, o Existente absoluto, como liberdade infinita, só pode tornar-se objeto da beatitude da criatura racional por meio de uma visão imediata ou de uma visão que admite apenas a mediação (ou a posição na diferença) que seja a graça ou um dom da parte do objeto*⁵⁴⁰.

Nessa acepção, se quisermos exprimir a visão do belo *via negationes*, diremos que a visão do belo é a experiência da visão imediata da luz, por seu brilho que nos dá como dom a conhecer suas cores e com ela a profundidade de seu ser. Pois é esta mesma lógica, se assim convir, que se diz *visão imediata*.

⁵³⁸ EF I, 60.

⁵³⁹ EF I, 253.

⁵⁴⁰ EF I, 61.

Seria o *absurdo*⁵⁴¹ pensar em *desontologizar* o cosmos de sua profundidade dramática retirando deste seu caráter mitológico (*desmitologização*)⁵⁴² como vem fazendo os vários gnosticismos e o ateísmo materialista⁵⁴³. Dizer *absurdo* aqui não constitui um termo negativo para designar tal projeto, pelo contrário é uma designação para estes, consciente e militante, de uma exacerbação da natureza – a fantasia. Tratamos disso no capítulo anterior. A questão dialética do problema acerca da visão do belo recebe formulação adequada em Santo Tomás no tema último do amor.

Pelo amor vemos a beleza divina. Na visão imediata ou *unreflektierte Unmittelbarkeit* percebe-se o caráter dramático (ontológico) do belo. Para Santo Tomás possuímos um “amor natural” que se mostra como um “apetite natural” (*De Ver.*, q.27,a.2,c.; cf. 1.2,q.3,a.2,c.; a.3,c.; etc.)⁵⁴⁴ ao amor de um Deus que ama com infinita liberdade e visibilidade pois, somente o amor de Deus é termo de uma visão imediata que eleva a criatura à participação em si mesmo:

[...]os quadros da visão cosmocêntrica, o amor de Deus apresenta-se fundamentalmente como um “teotropismo”, ou seja, a inclinação da parte pelo bem do todo, bem que flui do Princípio ordenador do todo. No entanto, semelhante “teotropismo” é incapaz de *refletir* adequadamente a diferença que procede *ad extra*, a partir da *identidade* absoluta do Existente Absoluto, identidade que é *diferença infinita ad intra do esse, intelligere et velle* (cf. 1.q.19,a.1,c.; *De Verit.*, q.23,a.1.; C.G., I,c.72)⁵⁴⁵.

A idéia de visão do belo a partir dessa identidade original, necessariamente produz uma diferença ontológica como forma dramática do existir no mundo e esta mesma constitui a o objeto da visão que possui na inflexão teocêntrica o bem em si mesmo:⁵⁴⁶

⁵⁴¹ EF I, 253.

⁵⁴² Projeto de Nietzsche, Marx, Freud dentre outros, de recuperar o mundo vulgarizado pelo cristianismo – esse “*platonismo para o povo*” – segundo Nietzsche (EF I, 239) que retomado por Heidegger como “*desontologização*” do mundo, ganhou expressões teológicas em Bultmann (*desmitologização*), J. Moltmann (*teologia da esperança*) e também J. B. Metz (*teologia política*). EF I, 177.

⁵⁴³ EF I, 242.

⁵⁴⁴ EF I, 62.

⁵⁴⁵ EF I, 62.

⁵⁴⁶ EF I, 62. Isso é bem claro na noção de tempo entre as duas tradições: *For Plotinus, time is basically the measure of the distance from the One – of the alienation and return – while for Augustine the distance from the Creator to the creature is itself a good creation of good. In this view of creation, time is neither evil nor sinful.* Ver BALTHASAR. H. U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967p.23

Tal dialética é, afinal, o fundamento da concepção de liberdade em santo Tomás. Sua forma é igualmente um círculo [elíptico], mas que representa uma superação definitiva da *circulatio* traçada segundo o movimento da reflexão característico do cosmocentrismo antigo (cf. *De Pot.*, q.9,a.9,c.; *De Verit.*, q.22,a.12, ad 1m).⁵⁴⁷

De outro modo, a primazia do *Esse* como ato de existir implica que sua manifestação *ad extra* (criação), no caso a criatura espiritual, só possa ser pensada na história por eventos dotados de sentido e inteligibilidade capazes de mediatizar *ad extra* a identidade com o belo na forma de uma *conversão* à identidade original por meio da contemplação concreta do mundo e do amor imediato (*imaginação*) da essência divina.

Somente o evento histórico da encarnação da *eternidade no tempo*⁵⁴⁸, cujo sentido pleno se manifesta na *Ressurreição*⁵⁴⁹, poderia fundar uma concepção *rigorosamente teocêntrica da visão do belo*⁵⁵⁰. Conceito fundado na conversão, não no retorno à contemplação pragmática, mas num movimento efetivamente real da liberdade da criatura (*prudentia*), pensado a partir do evento crístico primordial: *tertio, de Christo qui secundum quod homo est via est nobis tendendi ad Deum* (S.Th. Ia., q.2, *Intr.*)

O que se revela em Santo Tomás a partir do evento crístico fundamental parece demonstrar uma oposição entre o cosmocentrismo antigo e certa antropologia cristã. O que de fato está não em oposição, mas em movimento de suprassunção, é a *identidade de uma diferença irreduzível* característica da teologia cosmocêntrica antiga e a *diferença posta a partir da identidade original* e absoluta da teologia cristã⁵⁵¹. O cristianismo não criou uma alternativa metafísica paralela à grega, pelo contrário é no interior dos quadros da razão grega que a teologia cristã se desenvolve⁵⁵². Com isso, segundo Lima Vaz, é arbitrário encontrar na crítica de Santo Tomás ao cosmocentrismo antigo uma forma específica de antropocentrismo cristã que nos permita interpretar, de um ponto de vista cristão, o antropocentrismo da revolução científica moderna⁵⁵³.

⁵⁴⁷ EF I, 63.

⁵⁴⁸ AF II, 233.

⁵⁴⁹ EF I, 254; EF II, 287.

⁵⁵⁰ EF I, 63.

⁵⁵¹ EF I, 65.

⁵⁵² EF I, 66.

⁵⁵³ EF I, 67. Lima Vaz reconhece posição unilateral ao interpretar como antropocentrismo cristão à crítica ao cosmocentrismo antigo. Ver OH, 265.

Desse modo, a visão do belo deve-se mostrar no interior do cristianismo como uma teologia dramática que assume o mundo antigo como *história* e nela se desdobrando os acontecimentos que substituíram o *Kósmos* antigo pela *téchne* moderna. Nesse movimento dialético a radicalização da visão antropocêntrica moderna, só se realizará com o advento da ciência galileiana no séc XVII onde o mundo contemplativo (*theoria*) será gradual e progressivamente substituído pela inflexão antropocêntrica, cedendo lugar às estruturas lógicas da ciência, e configurando-se a si mesmo como mundo dos fenômenos, modelado por uma forma de conhecimento operacional, isto é, um mundo construído conforme a medida do conhecimento como fabricação (*téchne*) e não como contemplação⁵⁵⁴.

Doravante, o antropocentrismo moderno impõe um dualismo infinitamente mais profundo que o dualismo do mundo antigo. Este se constitui na titânica tarefa de suprimir dialeticamente a *diferença* do mundo a partir da *aseidade* (da autodiferenciação ou da autocausalidade) do homem criador de si mesmo. A autodiferenciação ou a autocausalidade dão origem à *história* e a *história* torna-se desse modo, uma hipóstase dramática e mesmo trágica onde toda a diferença é posta e toda diferença é anulada:

O criador se submete à criatura, o homem ao conhecimento que ele produz e o mundo anônimo das formas lógicas e dos esquemas e modelos operacionais acaba usurpando os predicados de necessidade que o cosmocentrismo antigo atribuía ao cosmos divino⁵⁵⁵.

É neste dramático e cada vez mais progressivamente trágico quadro histórico que a visibilidade do belo em suas cores fragmentárias, por sorte operacionais, tornam - se prolegômenos à efusão do Espírito como outrora:

A comunidade eclesial na qual o espírito habita e através da qual se manifesta é uma comunidade que desdobra a sua presença no espaço e no tempo profanos do mundo.⁵⁵⁶

Nesse tempo efervescente, como fora outrora o de um *S. Ireneu, Agostinho, Bernardo, Tomás de Aquino, Inácio de Loyola, Teresinha de Lisieux*, e quantos outros que assumiram a história do Cristo e com ele se identificaram num mesmo corpo: a Igreja, e que agora ao verem o mundo evanescer por entre os

⁵⁵⁴ EF I, 67,69.

⁵⁵⁵ EF I, 69 -70.

⁵⁵⁶ EF I, 239.

dedos tornam-se arquétipos de uma nova forma de ver o mundo que seja uma *história dramática e cosmopoiética*⁵⁵⁷.

Concluimos este capítulo com a abertura do conceito *analogia entis concreta* que permitiu o aparecimento da *forma realmente separada – o santo*⁵⁵⁸ – e por isso bela em sua luz que nos escapa.

⁵⁵⁷ EF I, 240.

⁵⁵⁸ “Deus criou o mundo para seus santos e é para eles e em função deles que a História também adquire seu significado”. DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964, p.86; 92-93.

Capítulo V⁵⁵⁹

1. Forma em Lima Vaz: *analogia entis concreta*⁵⁶⁰.

Chegamos ao momento do discurso em que é possível dizer, com segurança, que a forma é uma *imediatidade refletida*. Essa mesma *imediatidade* é uma *experiência* fugaz, brevíssimo segundo do tempo que foge do nosso saber. A *reflexão*, dizemos *participação* envolve como percorremos até então, toda complexidade de um pensamento sistemático, mas, que não se deixa fechar-se sobre si mesmo, justamente por que ela mesma é uma experiência paradoxal⁵⁶¹.

No tempo informe⁵⁶² surge a *história* e com ela o complexo sistemático, mas ele mesmo num tempo do *evo*⁵⁶³ é apenas um brilho de uma luz que escapa.

A *experiência* pela qual pretendemos dar a volta elíptica em torno da forma, que é ela mesma, pretende ser essa expressão ao mesmo tempo extremamente subjetiva e comum, imaginária e concreta, entre o tempo e a eternidade. *Paradoxo do existir*⁵⁶⁴ humano que resiste a toda *tragicomédia moderna*⁵⁶⁵ de remover o cadáver de Deus⁵⁶⁶.

Poderia parecer ao olhar desatento uma tautologia, mas a *história* não se repete. Ela é sempre nova, criativa, se recusa segurar o tempo. Criatividade que é criação da própria história. Assim sendo, com este capítulo pretende-se chegar de onde partimos: da forma natural à forma criada. A imaginação ou experiência, entendida, como reflexo dessa *imediatidade refletida* que é ser-no-mundo.

⁵⁵⁹Bibliografia secundária: AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin - Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. AQUINO, Santo Tomás. O ente e a essência: *De ente et essentia* Edição Bilingüe. Ed. Vozes Petrópolis: 1995. ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. BALTHASAR, Hans Urs Von. Teodramática: *Prolegomenos*. Ed. Encuentro. Madrid – Espanha. Vol. I. BALTHASAR, Hans Urs Von. Teodramática: *Las personas del drama: El hombre en Dios*. Ed. Encuentro. Madrid – Espanha. Vol. II. DANIELLOU, J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964.

⁵⁶⁰Conceito fundamental em Lima Vaz conforme Hans Urs Von Balthasar em EF I, 138; AF II, 243. Nota 80; EF III, 217; EF III, 253. Nota 64; EF III, 266. Nota 33; OH, 175. Nota 32; EF III, 201. Nota 102.

⁵⁶¹Cf. EF I, 254.

⁵⁶²Da forma natural à forma criada. Ver contexto AF II, 249. Nota 141.

⁵⁶³AQUINO, Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação: Paulo Fantanin- Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

⁵⁶⁴AQUINO, Santo Tomás. *O ente e a essência: De ente et essentia*. Edição Bilingüe. Ed. Vozes Petrópolis: 1995.

⁵⁶⁵BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teodramática: Prolegomenos*. Ed. Encuentro. Madrid – Espanha. Vol. I.

⁵⁶⁶EF I, 241.

A experiência é a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto⁵⁶⁷. Presença que é sua forma, a perfeição de si mesma. A experiência possui, por vezes ainda que obscuro, sentido em si mesma. Uma *prudencia* em seu interior. Imagem que anseia por forma que nos liberta e ilumina⁵⁶⁸.

Ver a verdade da imagem como forma nesse ambiente que denominamos teológico faz-nos correr o risco da vida plena. Plenitude de sentido em meio a deformidade contemporânea que *esvazia o ser de sentido*⁵⁶⁹. Corremos o risco de refletir a imagem de Deus:

É um risco que pode fazer-nos estremecer diante da gigantesca e fantástica operação da negação de Deus – dissimulada, sutil ou agressiva – que invade toda nossa cultura e, por conseguinte, todas as fibras do nosso ser que nela e por ela subsiste. Mas trata-se do risco essencial da “*fé que busca a inteligência*.” Se não nos dispomos a corrê-lo é porque em nós mesmo a negação de Deus terminou sua tarefa: já não cremos em Deus, embora continuemos a oferecer em espetáculo ao mundo o alarido das nossas teologias...como velhos ritos diante de uma platéia divertida, cética ou entediada, que ocupa algumas horas de seu fim de semana presenciando uma missa pop ou folheando distraidamente algum best-seller “teológico” do momento⁵⁷⁰.

Imagem ou experiência perceptiva que é *dom*:

Sem a verdade experiencial de Deus, nossa vida andarรก errando entre muitos deuses muitos senhores: mas serรก ídolos ou imagens enganosos da Verdade que perdemos⁵⁷¹.

A imaginação articula-se entre dois pólos definidos: o objeto, isto é, o fenômeno e o sujeito, ou seja, a consciência. Conforme vimos alhures a forma (alma) padece ao conhecer, doravante a imaginação enquanto desenha (imprime) arquétipos, exerce uma forma de relação ativa entre fenômeno e consciência. A *presença* que se *manifesta* à consciência obedece a leis estruturais da própria consciência, eis por que não existe imaginação sem uma forma de expressão arquetípica e universal. Se assim ocorre, trata-se do espetáculo delirante da fantasia.

⁵⁶⁷ EF I, 243.

⁵⁶⁸ EF I, 242.

⁵⁶⁹ Para Lima Vaz vivemos uma crise dramática do Sentido. Ver EF II, 286.

⁵⁷⁰ EF I, 242.

⁵⁷¹ EF I, 242.

A *imaginação* (experiência) conquanto seja a intuição da reta razão constitui-se no princípio como identidade entre si mesma e a forma, expressão ativa da *presença*⁵⁷², visto que sua demonstração é *analógica* (paradoxal):

Ora, o que caracteriza a experiência de Deus [Forma sob certa ordem] é que ela experimenta nesse espaço, uma presença onipresente, a presença mesma do Sentido radical. Experiência absolutamente única. Trata-se, com efeito, de uma presença que não se desvela. O desvelamento de uma presença no espaço da experiência é sempre um recorte de uma particularidade no fundo indeterminado dos sentidos possíveis. Mas, na experiência do Sentido radical, estamos diante de uma presença analógica (na acepção rigorosamente filosófica do termo) que torna possível o desvelamento de toda presença particular. Com efeito, nenhuma presença particular pode, por definição, ocupar o campo total do sentido. Por isso mesmo o Sentido radical, como presença onipresente, é rigorosamente transcendente a toda presença particular. E como as presenças particulares não se somam numa totalidade de sentido, o *Sentido radical é a um tempo presente e absolutamente transcendente*.⁵⁷³

E nisso consiste sua beleza, um drama, herdado do trágico mito antigo, mas não representado estaticamente por deuses lógicos⁵⁷⁴. Drama que contra toda sorte de gnosticismos e idealistas, conhecidos como “os amigos das Idéias”⁵⁷⁵ não é inexprimível ou inefável e eis porque podemos falar de uma experiência (imagem) de Deus. Em toda linguagem dotada de sentido em que uma realidade é dita, a presença de Deus é igualmente dita (vista), vem a ser, a imagem de Deus tem lugar na forma especificamente humana do discurso⁵⁷⁶.

Do contrário, poderiam então os materialistas, também chamados de “filhos da terra”⁵⁷⁷ reivindicar para si a imagem da forma. Nesse caso, se quisermos exprimir a mesma coisa *per viam negationis*, diremos que a experiência de Deus é a experiência da impossibilidade de uma linguagem do *absurdo radical*⁵⁷⁸ do ser

⁵⁷² Expressão ativa, ou seja, acolhimento da manifestação do objeto ao sujeito que o interioriza, assume sua presença e, de certo modo, com ele se identifica EF I, 244. *O inteligente em ato é o inteligível em ato*: ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Liv. III [430 a4].

⁵⁷³ EF I, 252.

⁵⁷⁴ O Cosmocentrismo do mundo grego pode ser lido como tragédia e o Teocentrismo cristão como drama. Ver EF III, 105. Nota 12; EF III, 178. Para o caráter trágico do cosmos antigo ver: DANIÉLOU, J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964. p.115-127

⁵⁷⁵ Ver capítulo I.

⁵⁷⁶ EF I, 252-253. “*Todos os cognoscentes conhecem implicitamente a Deus e qualquer objeto conhecido*”(De Verit., q.22,a.2 ad 1m) Ver EF I, 253. Nota 29

⁵⁷⁷ Ver capítulo I.

⁵⁷⁸ “Sabemos bem que existem “filosofias do absurdo” ilustradas ainda recentemente por algumas formas de existencialismo. Mas uma filosofia do absurdo é rigorosamente contraditória. Com efeito, ela deve propor uma teoria, ou seja, um sentido ou uma não-absurdidade do absurdo mesmo. Em concreto, nenhum gesto humano é totalmente absurdo (idéia contraditória), e mesmo o gesto que pode aparecer supremamente absurdo do suicídio é ainda uma homenagem ao

(desontologização do ser). Imagem que transpassa literalmente (*empeiría*) o existir humano, na medida em que existir (*Esse*) é existir *logicamente*. Lógica é produção incessante de Sentido⁵⁷⁹.

A imagem cristã da forma possui no paradoxo dramático sua beleza. É uma experiência que não somente suprassume os limites do histórico, tal como nos mitos desencarnados, mas possui um corpo, “*sarx egeneto*” – a Igreja,⁵⁸⁰ de uma existência histórica – a existência de Jesus:

[...] a experiência [imagem] cristã de Deus [forma em certa medida] é a experiência da presença do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere⁵⁸¹.

Convém colocarmos a mesma questão que Hegel viu com profunda acuidade. Pode o Sentido radical particularizar-se na contingência de uma existência histórica determinada a tal ponto que se identifique com ela (paradoxo da encarnação), e na limitação de uma linguagem na qual essa manifestação histórica do Sentido radical se diz e é dita (paradoxo da revelação)?⁵⁸²

A experiência cristã de Deus desenvolve-se, pois, no terreno da linguagem – da lógica – da encarnação na totalidade dos seus momentos, cujo sentido pleno se manifesta na Ressurreição. Trata-se, portanto, essencialmente de uma experiência de fé, não de uma experiência religiosa [mítica] como experiência do Sagrado. Em face do Sagrado não há fé: há fascínio e temor. Mas a experiência de fé deve articular-se, como experiência, entre os pólos de uma presença e de sua expressão. Por outro lado, a experiência de Deus como experiência do Sentido radical (da impossibilidade do absurdo radical) penetra toda expressão humana dotada de sentido que traduza uma realidade qualquer. No entanto, na experiência cristã de Deus, o Sentido radical não apenas se manifesta *através* de uma realidade e da sua expressão. *Identifica-se com ela*. Ou então, se nos é permitida ainda uma expressão paradoxal (mas, aqui, tudo é paradoxo) *particulariza-se absolutamente nela*⁵⁸³.

Forma particularizada na imagem que não um sentimento, representação ou objeto passível de demonstração. Trata-se do *ato de fé*. Da *fé* de uma *imagem*

sentido radical, como aparece na personagem Kirilov dos *Demônios* de Dostoiévski.” Ver EF I, 253. Nota 30. O absurdo do projeto retomado por Heidegger ver EF III, 173. O absurdo segundo H. de Lubac em EF II, 287.

⁵⁷⁹ EF I, 253.

⁵⁸⁰ Ver contexto da Igreja católica como corpo de Cristo. Nota 173 no capítulo I. Ver também EF III, 214; OH, 206; AF II, 243. Nota 80.

⁵⁸¹ EF I, 253.

⁵⁸² EF I, 254.

⁵⁸³ EF I, 254.

que repete a um tempo fiel e criadora o que na linguagem teológica se diz – *tradição* isto é, a linguagem original:⁵⁸⁴

A experiência cristã de Deus é, portanto, a experiência da fé em Jesus Cristo. Falar de Jesus Cristo como objeto de fé (*credo in Dominum nostrum Jesum Christum*) é, rigorosamente, teo-logizar. É traduzir na nossa linguagem e no nosso discurso a presença de Deus: Jesus Cristo⁵⁸⁵.

A linha divisória que se traça entre a imagem mítica com toda a dramaticidade que a tradição grega trouxe-nos até Hegel devidamente expressa na *representação* e o dizer da fé, se tornam presentes na tradição da imagem eclesial - *Civitas Dei* - que é a presença de Deus - seu ser- na palavra original e substancial: Jesus Cristo⁵⁸⁶.

O Espírito universal que é a Igreja romana, pois Cristo não deixou outro Espírito, assim fundada na existência real de *Jesus Cristo*⁵⁸⁷ constitui a *medida* ontológica buscada entre Deus e o homem. Destarte, são nos santos que podemos encontrar tal medida, pois estes são a *encarnação do novissimus*. Constituem concretamente a imagem do Cristo segundo a fórmula proposta por Hans Urs Von Balthasar apropriada por Lima Vaz: *analogia entis concreta*⁵⁸⁸.

O conceito de *analogia entis concreta* sintetiza a beleza da forma. Permite uma conceptualização do tempo em que nos é visível a Cidade de Deus em meio aos homens:

É a partir dessa *analogia entis concreta* que uma conceptualização teológica cristã do tempo pode ser pensada e, portanto, pode ser tematizada a relação entre cristianismo e modernidade⁵⁸⁹.

Por conseguinte, torna-se possível a leitura *trágica, dramática* e atualmente na sua deformidade mais acentuada *tragicômica*⁵⁹⁰ da história. O problema da beleza da forma, enquanto o existir mundano do ser do homem passa a ser

⁵⁸⁴ EF I, 254-255.

⁵⁸⁵ EF I, 255.

⁵⁸⁶ EF I, 255.. “Jesus Cristo é verdadeiramente *eschatos, novissimus* e *último*”. Ver DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964, p.12.

⁵⁸⁷ Jesus Cristo é o Universal concreto normativo. OH, 201. Nota102.

⁵⁸⁸ EF III, 253. Nota 64.

⁵⁸⁹ EF III, 253. Nota 64.

⁵⁹⁰ Ver EF II, 178. Nota 136. Sobre a face trágica, dramática, cômica e tragicômica da história pela mediação do conceito de *analogia entis concreta* ver: BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teodramática: Prolegômenos*. Ed. Encuentro. Madrid-España.Vol.I.; BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Ed.Encuentro. Madrid-España.Vol. II.

submetido à lógica da *analogia entis concreta*⁵⁹¹. E nos são dadas as condições necessárias de uma verdadeira história. Enquanto caminha nessa história, dizemos nesse *martírio dramático*, o cristão encarna o Cristo assumindo assim a “*imagem de Deus*”:

É a interioridade propriamente espiritual da “*imagem de Deus*”, de sua relação dialógica e “dramática” com esse Deus, que constitui a trama da “*história santa*”, da sucessão dos seus eventos, da sua tensão voltada para o desfecho e o julgamento do “*fim dos tempos*”⁵⁹².

O conceito de *analogia entis concreta* transfigura o cosmos. Por inflexão da forma assim concebida, o mundo torna-se por generosidade do Cristo “*Vestigia Trinitatis*” porque o homem é “*Imago Trinitatis*”⁵⁹³.

⁵⁹¹ EF III, 266. Ver também o fim da história em DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964.

⁵⁹² OH, 175.

⁵⁹³ EF I, 238. Nota 46.

Conclusão

O fio condutor do conceito de forma permitiu – nos concluir que existe uma dimensão estético-ética no pensamento de Lima Vaz⁵⁹⁴. De fato, foram os gregos no conceito de *kalocagatia* (*καλοκαγατία*) a introduzir no discurso sobre o ser a universalidade do bem-belo⁵⁹⁵.

Ainda que de modo essencialista, a filosofia grega, na leitura vaziana, permitiu a condição de pensar o ser como ser absoluto e transcendente. Jazia no ulterior do existir grego (*ειναι*) a estrutura *ontológica teologal* que permitiu ao ocidente antigo a condição de “ser-em-comum”. De Platão ao neoplatonismo o elemento apofático (*αποπηασισ*), motor da ontologia teologal grega, embora inefável era positivamente experienciado no discurso sobre o ser. Havia, portanto, um discurso sobre o ser - dialética (*διαλεκτικα*) -, um caminho comum a todos.

O conceito grego de dialética, enquanto caminho, era movido por um amor intelectual (*ερος*) que movia em grau máximo a imanência absoluta do ser até sua deificação no êxtase. As formas eram reais, concordante entre si, sem nenhuma contrariedade e se convertiam na essência divina – do transcendental bem-belo. No exercício dialético da *synagoge* e da *diaíresis* os mundos (tanto espiritual quanto o físico) eram ordenados e os seres existentes neles haviam sido hierarquizados [ordem (hierarquia) e finalidade (perfeição)]. Por conseguinte, o cosmos era constituído por uma série de planos superpostos, todos reflexos imperfeitos de um original divino - e, por isso conservavam uma relação analógica entre eles: a esfera celestial constituída pelos astros denominada mundo supralunar e a esfera sublunar constituída pelos homens que participam do Existir essencial (*ειναι*).

Concluimos em Plotino afirmando que todos os existentes eram absorvidos pelo existir essencial e com ele a esperança de individualidades marcadas pelo trágico destino, inflexivelmente determinado pela lógica conceitual.⁵⁹⁶

No cristianismo, a doutrina teológica da criação em Santo Agostinho estabeleceu a primazia do *ato de fé* dotado de objetividade e transvisibilidade da

⁵⁹⁴ Ver capítulo 5.

⁵⁹⁵ Ver capítulo 3.

⁵⁹⁶ Ver capítulo 1.

Forma. O amor cristão é um drama vivido na história de cada pessoa em comunhão com a *Civitas Dei*.⁵⁹⁷

No entanto, conforme Lima Vaz foi com Santo Tomás de Aquino que o discurso acerca da Forma, na sua expressão transcendental (bem-belo), tivera sua expressão adequada à doutrina da criação. Trata-se do paradoxo da Metafísica do Existir (*Esse*). E aqui seguindo, a esteira vaziana, reside o conceito da forma como belo.

O *Esse* (*ipsum esse*) enquanto ato mesmo, se refere a Deus O Existente, de outro modo enquanto *Ens* (ser-em-comum) cria aquele que O recebe, é o estado de “Ser” ou “Forma”, como “sendo”. Pra dizer com Gilson, o *ens ou Forma* significa *habens esse*, ou seja, o primeiro compreendido no *Esse*, como aquele que recebe forma do Existente.

Desse modo, a forma é o principio de existência (*principium essendi*) porque completa a *substantia*. Completude, enquanto sendo (*habens esse*) a expressão do Existir no *hodie da criação*, cujo ato é o Existir (*ipsum esse*). Na hierarquia das formas, a *Civitas Dei* é a Forma sublime – *ens commune* – como “sendo” conatural ao *Esse*.⁵⁹⁸ A forma é por causa e para O Existente. Cabe ao dom do conselho, enquanto Luz iluminar a reta razão (*prudentia*) do caminho (*διαλετιχα*) de cada existente em direção a verdadeira existência.

No *interior intimo* de cada pessoa humana a Igreja católica é “*substantia*”, isto é, prova positiva (*ens*) do inefável (*Esse*). Tal distinção conceitual permite em Lima Vaz o discurso sobre o apofático (*αποφασε*) transcendente, principio de toda reta razão.

Na comunhão com a Igreja nos é dado arquétipos formais e perfeitos de existências que assumiram o drama cristão, ou seja, o agir com Cristo. O Fato do Cristo, segundo Lima Vaz, é a *analogia entis concreta*.⁵⁹⁹ Conceito que integra em si mesmo o paradoxo do *Esse* e que nos permite falar da pessoa e da Igreja que é seu corpo, seu cosmos, sua estética - ético:

Só o cristão o possui, mas todos os cristãos possuem – não juntos. Os homens que amam a Deus são unidos a Ele pelo Amor que têm por Ele, e também são unidos entre si pelo Amor comum que têm por Ele. Um

⁵⁹⁷ Ver capítulos 1 e 2.

⁵⁹⁸ Ver capítulos 3 e 4.

⁵⁹⁹ Ver capítulo 5.

povo, uma sociedade, é o conjunto dos homens unidos na busca e pelo amor de um mesmo bem. Portanto, há povos temporais, unidos no bem para a busca dos bens temporais necessários à vida, o mais elevado dos quais, por comportar todos os outros, é a paz, essa tranqüilidade que nasce da ordem. Homens como os pagãos, também os cristãos vivem em cidades temporais, colaboram para sua ordem e dela tiram proveito, mas, quaisquer que sejam suas cidades temporais, todos os cristãos de todos os países, de todas as línguas e de todas as épocas são unidos por seu amor comum ao mesmo Deus e pela busca comum da mesma beatitude. Formam, portanto, também eles, um povo, cujos cidadãos se recrutam em todas as cidades terrestres e cuja sede mística pode ser chamada de “Cidade de Deus”. Todos os eleitos dela são membros, os que foram os que são e os que ainda estão por vir. Hoje, as duas cidades permanecem mescladas uma à outra, mas serão finalmente separadas e distintamente constituídas no dia do Juízo final.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Ver Supra. Nota 173. Capítulo 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. Bibliografia principal citada - Livros de H. C. de Lima Vaz.

- Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991.
Antropologia Filosófica II. São Paulo, Loyola, 1992.
Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira. São Paulo, Loyola 2002.
Escritos de Filosofia II, Ética e cultura. São Paulo, Loyola, 2004.
Escritos de Filosofia III, Filosofia e cultura. São Paulo, Loyola 1997.
Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo, Loyola 2002.
Escritos de Filosofia V, Introdução à ética filosófica II. São Paulo, Loyola, 2004.
Ontologia e História. (reedição) – Escritos de Filosofia VI. São Paulo, Loyola, 2001.
Escritos de Filosofia VII, Raízes da modernidade. São Paulo, Loyola, 2002

B. Bibliografia complementar citada.

- AGOSTINHO, Santo. *De Natura Boni/A Natureza do Bem*. Ed. Bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AQUINO, Marcelo F. *A remodelação da Ética clássica Greco-romana por Tomás de Aquino*. Filosofia. V.2, n.3 – S. Leopoldo: Unisinos, 2001.
- AQUINO, Marcelo F. Tomás de Aquino entre a Antiguidade tardia e a Modernidade renascentista. Filosofia. S. Leopoldo: Unisinos, 2006.
- AQUINO, Marcelo F. *Vaz: interprete de uma civilização arreligiosa*. IHU On-Line Jesuítas. Quem são? Edição: 186, Data: 26/6/2006.
- AQUINO, Santo Tomás. *Comentário sobre o Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6; Introdução do tradutor; Exposição sobre os Perihermeneias, Livro I, cap.3; Exposição sobre os segundos analíticos de Aristóteles, Livro I, cap.25; Exposição sobre os segundo capítulo; Proêmio ao Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Ed. Unesp – S. Paulo: 1999.
- AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. I, q.5, a.4, ad1. I-II, q.22, a.3; q.23, a.4; q.22, a.2, ad.3; q.57, a.3; q.85 .2ª. Ed. Bilíngüe - UCS: Porto Alegre, 1980.
- AQUINO, Santo Tomás. *O ente e a essência: De ente et essentia* Edição Bilíngüe. Ed. Vozes Petrópolis: 1995.
- AQUINO. Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AQUINO, Santo Tomás. *A Prudência: A virtude da decisão certa*. São Paulo: Martin Fontes, 2005.

AQUINO. Santo Tomás. *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

AQUINO, Santo Tomás. *Sobre o Mal*. Edição Bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

AZEVEDO JUNIOR. P. R. Teologia da Libertação em <http://www.padrepauloricardo.org>.

BALTHASAR. H.U. Von. *A Theological Anthropology*. New York: 1967.

BALTHASAR, H.U. Von. *Glória una estética teológica: La Percepcion de la Forma*. Ed. Encuentro. Madrid – España: 2001 Vol I.

BALTHASAR, H. U. Von. *Teodramática: Prolegomenos*. Ed. Encuentro. Madrid – España: 2001 Vol. I.

BALTHASAR, H. U. Von. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Ed. Encuentro. Madrid – España: 2001 Vol. II.

BAYER. Raymond. *História da Estética*. Editorial Estampa. Lisboa: 1979. [Livro I Antiguidade e Idade Média.]

DANIÉLOU. J. *Sobre o Mistério da História*. Ed. Herder: 1964.

FAITANIN, Paulo. *O Belo em São Tomás: Da apreciação sensível à contemplação*. Revista: Aquinate, N. 5, 2007p. 18-43.

FAITANIN, Paulo. *A memória segundo Tomás de Aquino*. Revista: Aquinate, N. 3, 2006.

FAITANIN, Paulo. *O instante segundo Tomás de Aquino*. Revista: Aquinate, N. 4, 2007.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Ed. Martins Fontes, São Paulo. 2001.

GILSON, E. *El Tomismo*. Ed. Desclée, De Brouwer: 1943, Argentina.

GOLDSHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão*. Ed. Loyola: São Paulo, 2002.

HEIDEGGER. M. *Sobre o problema do ser*. Duas Cidades: 1969.

LANDIM, Raul F. *Predicação e juízo em Tomás de Aquino*. Kriterion: vol.47 n.113 Belo Horizonte, Junho 2006.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Ed. Loyola: São Paulo: 2001.

PERINE. Marcelo. *A política em tempos de niilismo ético*. Edição: 197, IHU on line .Data: 25/9/2006.

ROSENFELD. K. H. *Méritos e Falhas na estética Hegeliana*. Kriterion SHB Ano 2 – N. 3 Dez/2005.

SAMPAYO. R. G. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima e Vaz*. Ed. Loyola. São Paulo. Brasil: 2006.